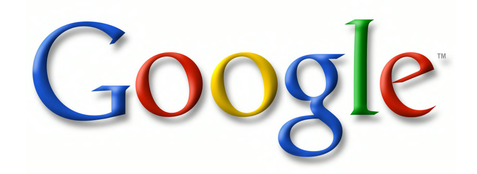
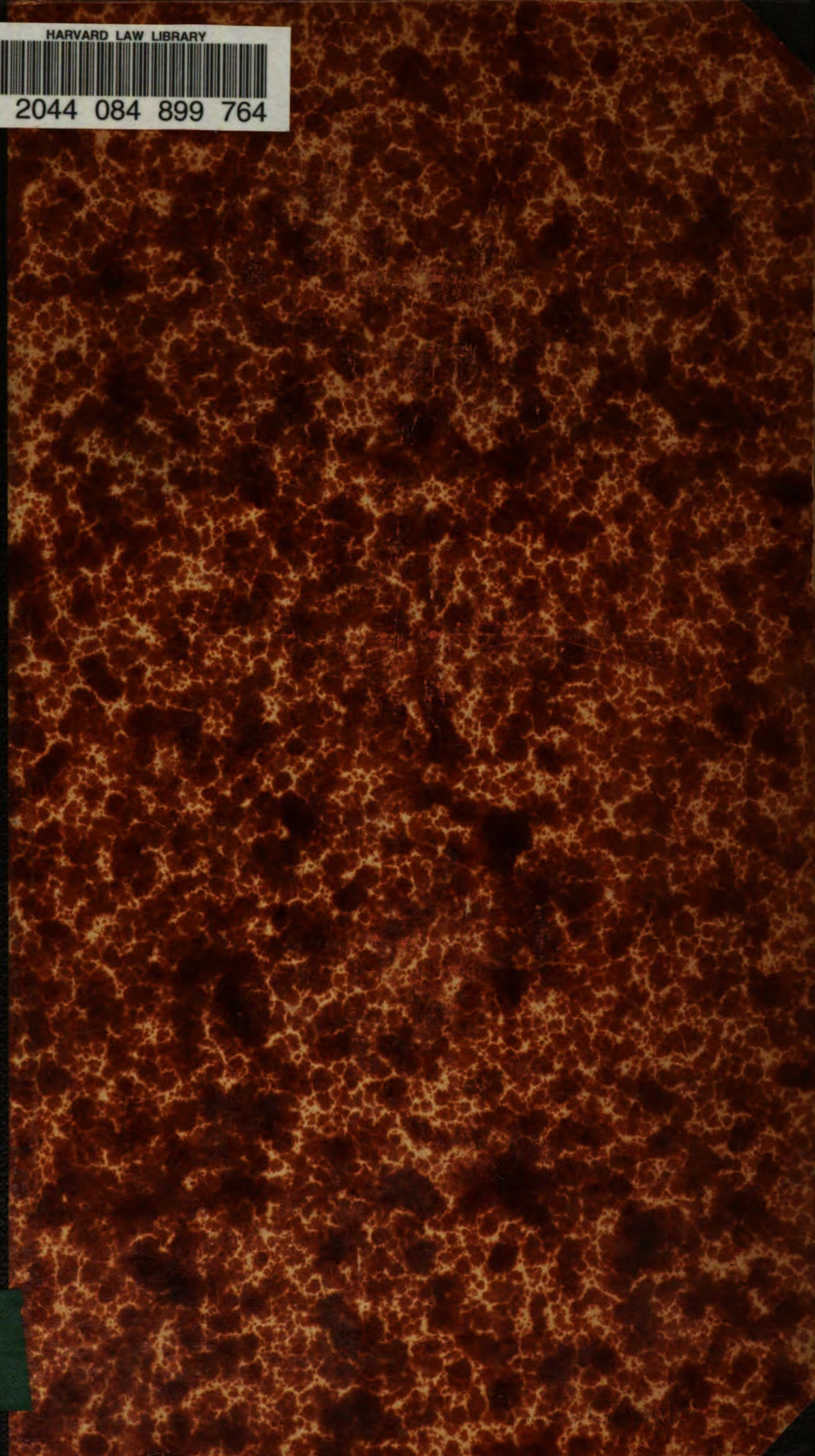



HARVARD LAW LIBRARY
2044 084 899 764


SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV·ANG
VE
RI
TAS
CHRISTO ET ECCLESIAE


Digitized by Google

ARCHIV

für

katholisches Kirchenrecht,

mit besonderer Rücksicht auf

Deutschland, Oesterreich-Ungarn und die Schweiz.

Zugleich Organ des katholischen Juristenvereins.

Begründet von **Ernst Freiherrn von Moy de Sons.**

Fortgesetzt von **Friedrich H. Vering.**

Herausgegeben von

Dr. Franz Heiner,
päpstl. Hausprälat und apost. Protonotar,
ord. Professor des Kirchenrechts an der Universität Freiburg i. Br.,
Rector des Collegium Sapientiae.

Acht und achtzigster Band.

(Dritter Folge zwölfter Band.)

Erstes Quartal-Heft.

Mainz
Verlag von Kirchheim & Co. G.m.b.H.
1908.

Druck von Joh. Falk III. Söhne, Mainz

I. Abhandlungen.

1. Der Staat und die Kirchensteuer in Deutschland.

Von Dr. jur. *Clemens-Carl Freyer.*

(Schluss; vergl. III. Quartalh. 1907 S. 407 ff.; IV. Quartalh. 1907 S. 637 ff.).

II. Abschnitt.

Der Staat und die Beitreibung der Kirchensteuer.

Bei der Weiterführung unserer Untersuchung, wie sich der Staat nach heute geltendem Recht zu den von der Kirche auferlegten Steuern stellt, gelangen wir jetzt zur Betrachtung des Verhaltens des Staates zur Einhebung und Beitreibung dieser Steuern.

Da es ja nicht der Zweck unserer Aufgabe ist, die in den einzelnen Bundesstaaten und Kirchen erfolgte gesamte Regelung des Steuerwesens darzustellen, sondern nur die staatliche, rechtliche Seite aus dem ganzen Kirchensteuerwerk aufzuschlagen und vorzuweisen, so wird dieser Teil der Arbeit schon deswegen bedeutend kürzer, weil diese Materie ohne Unterschied der Konfession und Kirchen für ganz Preussen von *einem* rechtlichen Gesichtspunkt geregelt ist. Aber nicht nur für Preussen ist dies der Fall, sondern auch für das ganze Deutsche Reich, weil, wie wir sehen werden, das Verwaltungszwangsverfahren sich in seinem Wesen anlehnt an das civile Zwangsverfahren, das *reichs*gesetzlich geregelt ist.

Bezüglich des Verhältnisses des Staates zur Beitreibung der Kirchensteuer, die seinen Ansprüchen und den von ihm aufgestellten Normen entspricht, sind gesondert zu untersuchen und zu beantworten die Fragen, wie der Staat der *Beitreibung*, der Einhebung selbst, und dann, wenn der Pflichtige mit der Zahlung der Steuer säumt, einem notwendig werdenden *Zwange* sich gegenüberstellt.

I. Kapitel. Preussen.

§ 39. Apparat zur Beitreibung.

An Gesetzesmaterial kommen für die *katholische* Kirche Preussens das Gesetz vom 20. VI. 1875, die Geschäftsanweisungen und für die *evangelische* Kirche ausser den Kirchenordnungen namentlich für

Alt-Preussen auch die Verwaltungsordnungen für das kirchliche Vermögen und die Ministerialerlasse in Betracht. Von diesen letzteren wieder der vom 15. I. 1881,[1]) der als Vorbild für die S. 647 oben zitierten Ministerialerlasse gedient hat. Die Einhebung der Steuer, der dritte Elementarvorgang des Steuerverfahrens, welchem die Steuerveranlagung und Steuerbemessung vorangegangen sind, erfolgt nach ordnungsmässiger Herstellung der Hebeliste und ortsüblicher Bekanntmachung der Offenlegung der Heberolle durch die Verwaltungsbehörden des Kirchenvermögens, resp. der Kirchengemeinden. Das Einziehungsgeschäft selbst kann in zwiefacher Weise erfolgen, direkt oder indirekt, d. h. entweder durch eigene Beamte sofort an die Kirchenkasse, oder aber es überträgt der Kirchenvorstand — Presbyterium — das Einziehungsgeschäft dem lokalen Staats- oder Kommunalsteuererheber. Hierfür ist die Genehmigung des Staates, des Regierungspräsidenten, von nöten. Es ist also der Apparat zur Beitreibung teils ein kirchlicher, teils ein staatlicher und es ist dem Belieben der lokalen Kirchen- und Steuerbehörde anheimgestellt, welchen Weg zur Einziehung der Kirchensteuer sie einschlagen wollen.

§ 40. Apparat zur zwangsweisen Beitreibung.

Je nach der Art und Weise der Einziehung, der direkten oder der indirekten, knüpfen sich verschiedene Folgen daran, wenn eine zwangsweise Beitreibung erforderlich wird. Sind nach drei Monaten nach dem Fälligkeitstage noch Steuern rückständig, so muss der Kirchenvorstand, damit zur Zwangsvollstreckung geschritten werden kann, unter Vorlage des Nachweises der Offenlegung, event. auch einer besonderen Benachrichtigung des Zensiten, dem Regierungspräsidenten die Heberolle zur Vollstreckbarkeitserklärung einreichen. Wenn diese Behörde die Rolle für vollstreckbar erklärt hat, wozu sie gesetzlich nicht verpflichtet ist, wenn auch die erwähnten Bedingungen und Voraussetzungen — also vor allem die Rolle selbst genehmigt ist — erfüllt sind — (die Genehmigung der Kirchensteuer an sich, resp., z. B. bei den evang. Kirchengemeinden Preussens keine Beanstandung des Beschlusses involviert noch nicht die gesetzliche Verpflichtung zur Vollstreckbarkeitserklärung; diese ist ein Verwaltungsakt und ist nach verwaltungsrechtlichen Grundsätzen zu beurteilen,) — dann kann die Zwangsvollstreckung erfolgen, und zwar unter Anordnung und Leitung der vom Staat dazu ermächtigten

1) Ges.-S. S. 10.

Vollstreckungsbehörden.[1]) Für den Fall nun, dass die Einziehung der Kirchensteuer dem lokalen Staats- oder Kommunalsteuererheber übertragen ist, ist dieser die zuständige Vollstreckungsbehörde. Andernfalls, wenn eine derartige Kompetenzübertragung nicht stattgefunden hat, und es somit an einer ordnungsgemässen, zuständigen Vollstreckungsbehörde fehlt, so hat der Regierungspräsident, in Berlin der Polizeipräsident, eine solche zu bestimmen, so z. B. ist sie im Regierungsbezirk Posen in den Städten der Magistrat, sonst der Landrat, im Regierungsbezirk Bromberg der Distriktskommissar, in Hessen, Nassau, Schleswig-Holstein-Lauenburg der Landrat. Eine Übertragung der Vollstreckungsbefugnisse an kirchliche Behörden würde den Bestimmungen, dass die zwangsweise Beitreibung kirchlicher Abgaben den Staatsbehörden obliegen solle, widersprechen. Die vom Regierungspräsidenten etc. beauftragten Behörden treten in Aktion, sobald der Antrag des Rendanten, Kirchenmeister — oder wie sonst sein Titel sein möge, vorliegt. Diesem Antrage ist die Heberolle, auf welcher die diesbezüglichen Reste angegeben sein müssen, wie auch die Vollstreckbarkeitserklärung beizufügen. Nach drei Tage vorher erfolglos stattgehabter Mahnung kann dann die Zwangsvollstreckung ausgeführt werden. Diese geschieht, wie schon aus dem Gesagten ersichtlich ist, im Verwaltungswege nach den Bestimmungen der Verordnung vom 15. XI. 1899.

Nach § 1 der Verordnung, der eine öffentlich-rechtliche Forderung voraussetzt, findet die Zwangsvollstreckung im Verwaltungszwangsverfahren statt für alle diejenigen Abgaben, welche nach den bestehenden Vorschriften schon diesen Weg zur zwangsweisen Beitreibung beschreiten konnten. Darunter auch die Kirche? Ja, denn wir finden mehrere Verordnungen für die einzelnen Teile der Monarchie, nach welchen die Abgaben an die Kirche im Wege des Verwaltungszwanges eingezogen werden können.[2]) Dieses Recht steht der Kirche aber nicht bloss auf Grund der formellen Bestimmungen der Verordnungen zu, sondern es ist eine logische Folge ihrer heutigen Stellung als öffentlich-rechtliche Korporation, welche den Finanzzwang zwecks Herstellung des ihrem Vermögen entsprechenden Zustandes ausüben kann. Otto

1) Verordnug v. 15. XI. 1899 betr. Verwaltungszwangsverfahren wegen Beitreibung von Geldbeträgen § 4. 1. s. Ges.-S. S. 545.

2) Verordnung v. 30. III. 1853, Ges.-S. S. 909, § 1. 6., für die östl. Provinzen.

Verordnung v. 30. VI. 1845, Ges.-S. S. 444, § 1. 6., für Westfalen.

Verordnung v. 24. XI. 1843, Ges.-S. S. 317, § 1. 6., für die Rheinprovinz.

Verordnung v. 22. IX. 1867, Ges.-S. S. 1553, § 1. s., für die neuen Provinzen;

Mayer erwähnt in seinem Verwaltungsrecht[1]) nur die Selbstverwaltungskörper, die den Bürgern gegenüber an Stelle des Staates treten, und einige andere Körperschaften, welche den Finanzzwang ausüben ohne eigenen Zwangsapparat unter Benutzung des staatlichen. Die öffentlich-rechtliche Korporation der Kirche nennt er nicht; sind diese aber doch in gleicher Lage, wie die übrigen! Sie benützen als Apparat zur Beitreibung der kraft ihrer Autorität von ihnen auferlegten Steuern ausschliesslich staatliche Einrichtungen, und zwar den Verwaltungsweg resp. den Verwaltungszwang. Letzterer lehnt sich in Art und Form eng an die civilistische Zwangsvollstreckung an.

§ 41. Umfang der zwangsweisen Beitreibung, a. wie weit in das Vermögen?

Der Umfang dieser Zwangsvollstreckung ist der gleiche wie der im Gerichtswege ausgeführte Zwang. Es geht die Zwangsvollstreckung auch hier zunächst in das bewegliche Vermögen, wie körperliche Sache, Forderungen und andere Vermögensrechte, schliesslich auch in das unbewegliche. Im Fall der Ausdehnung der Zwangsvollstreckung in Forderungen und andere Vermögensrechte und in das unbewegliche Vermögen kann auch das zuständige Vollstreckungsgericht kompetent werden, welches dann seinen Vollstreckungsbeschluss fusst auf die unmittelbar auf Gesetz beruhende öffentlichrechtliche Zahlungspflicht. In diesem Fall erscheint das Verwaltungszwangsverfahren fast ganz und gar wie das gerichtliche, denn der Gerichtsvollzieher führt die Zwangsvollstreckung aus, empfängt seinen Auftrag vom Gericht, die Verwaltungsbehörde erscheint als Partei. Aber in den eng umgrenzten Rechten des von der Zwangsvollstreckung Betroffenen erkennt man zur Genüge den administrativen Charakter dieser.

§ 42. b. wie weit Rechtsmittel zur Abwehr.

Es stehen dem Schuldner nur einige wenige Rechtsmittel zur Verteidigung und zur Abwehr für den Fall, dass er Einwendungen gegen die von ihm geforderte Leistung an sich oder deren Höhe oder gegen die Art und Weise der Ausführung der Zwangsvollstreckung erheben will, zur Verfügung.

Erstere Reklamationen sind hier nicht, wie bei einer staatlichen Steuer, bei einer staatlichen Reklamationsstelle anzubringen, sondern bei der die Steuer auflegenden Behörde, also beim Kirchenvorstand, Gemeindekirchenrat, gegen deren ablehnenden Bescheid Rekurs an die nur begutachtende bischöfliche Behörde, an das Konsistorium

1) *Otto Mayer*, Deutsches Verwaltungsrecht. Leipzig 1895. Bd. I. S. 476.

zusteht. Diese setzen sich mit dem Regierungspräsidenten in Verbindung, welcher erst die erforderliche Entscheidung trifft. Endgiltig? Nein, denn beiden Parteien, den Kirchengemeinden sowie den einzelnen Censiten, steht als letzte Instanz die Entscheidung des Oberpräsidenten offen.[1])

Richtet sich eine Einwendung gegen die Zwangsvollstreckung selbst, hinsichtlich der Form der Anordnung, ihrer Ausführung, ihrer Unzulässigkeit wegen nachgewiesener Berichtigung der beizutreibenden Geldbeträge oder erteilter Fristbewilligung, ferner bezüglich der Frage, ob die gepfändeten Gegenstände auch durften gepfändet werden,[2]) so ist diese, und zwar die Beschwerde, vom Betroffenen an die den Vollzugsbeamten vorgesetzte Dienstbehörde zu richten, welche eine staatliche oder kommunale, wie kirchliche sein kann.

Die Anwendung der Verwaltungsgerichtsbarkeit auf dem Gebiet des Kirchenrechts, zumal es sich auch hier um Streitigkeiten des öffentlichen Rechtes handelt, ist noch nicht weit durchgedrungen. Auch hier steht zur Entscheidung die Frage, ob und inwieweit die kirchlichen Verwaltungsbehörden in die Rechtssphäre des Einzelnen eingegriffen haben, gleichviel, ob in dessen Rechtssphäre hinsichtlich des Privat- oder öffentlichen Rechts. Vorausgesetzt sind, wohl selbstverständlich, Rechtsstreitigkeiten, soweit sie für den Staat in Betracht kommen, die also niemals auf rein kirchlichem Gebiet zu suchen sind, denn die staatliche Gerichtsbarkeit hat staatliches Recht zur Vorbedingung. Das Verwaltungsstreitverfahren hat für die Kirchensteuer in Preussen keine, wohl dagegen z. B. in Württemberg, Baden, Anwendung gefunden. Die mit einer »Rechtskontrolle« der Verwaltungsbehörden nicht ausgestattete Auferlegung und Eintreibung der Kirchensteuer hat als Korrektiv gegen eventuelle missbräuchliche oder missverständliche Anwendung oder Auslegung der einschlägigen Bestimmungen nur den Verwaltungsbeschwerdeweg, wie oben geschildert. Da dieser zum Unterschied vom Verwaltungsrechtsweg nicht ein verletztes Recht, sondern nur verletzte Interessen voraussetzt, so ist die Entscheidung hierüber den Behörden überlassen, die entscheiden nach allgemeinen Verwaltungsgrundsätzen, nach dem Prinzip der Billigkeit, ohne dass ihnen besonders normierte Gesetzesschranken im Wege ständen.

Auch der Zivilrechtsweg ist prinzipiell ausgeschlossen,[3]) aber

---

1) Ges. v. 18. VI. 1840 § 3. Ges.-S. S. 140. — Min.-Erl. v. 15. I. 1881, — v. 7. IX. 1886. Friedb. Verfassungsges. I. S. 42. — v. 28. VIII, 1886. ebenda S. 47. — v. 13. XI. 1886. ebenda S. 49. — v. 6. V. 1387. ebenda S. 82.

2) §§ 7. 18. 25 der Ver. v. 15. XI. 1899.

3) A. L. R. T. II. Tit. 14. § 78.



nicht deshalb, weil der Anspruch im Verwaltungsstreitverfahren seine Befriedigung erzwingen kann, sondern vor allem aus dem Grunde, weil die einmal gewährte Beitreibung im Verwaltungszwang für die ordentlichen Gerichte eine Entlastung und für den Gläubiger wie Schuldner eine Erleichterung bedeuten soll. Jedoch, — Ausnahmen bestätigen die Regel — ist er in einzelnen Fällen zugelassen, so, wenn nachgewiesen wird, eine Befreiung auf grund von Privilegien, eines besonderen Vertrages, sowie Praegravation, Überlastung in der Normierung des Anteils bei der Verteilung der Lasten auf mehrere Pflichtige.[1]) Ferner, wenn jemand behauptet, dass die Forderung bereits früher getilgt oder verjährt sei, die Klage auf Erstattung des Gezahlten angestellt werde, oder aber behauptet, die geforderte Abgabe sei keine öffentliche, sondern beruhe auf einem, wenn vielleicht auch aufgehobenen privatrechtlichen Grunde.[2]) Das Gesetz vom 24. V. 1861[3]) hat den Rechtsweg nur für solche kirchliche Abgaben erweitert, die auf grund einer notorischen Orts- oder Bezirksverfassung, nicht auch solcher, die auf grund einer allgemeinen gesetzlichen Verbindlichkeit erhoben werden, vor allem also nicht für als exekutorisch erklärte Umlagen.[4]) Der Rechtsweg steht also offen nur wie bei andern öffentlichen Geldern. Durch die Beschreitung des Rechtsweges oder bei einem anhängigen Reklamationsverfahren wird die Exekution nicht gehemmt. Eine Sistierung des Beitreibungsverfahrens kann nur dann erfolgen, wenn der zur Leistung Herangezogene eine Exemtion behauptet und sich wenigstens seit zwei Jahren im Besitze der Freiheit befunden hat.[5])

§ 43. Änderungen gemäss den neuen Gesetzen.

Auch in Bezug auf diese Materie hat die neue Kirchensteuergesetzgebung formelle und materielle Änderungen eintreten lassen. Während nach den bisherigen Gesetzen und Verordnungen für beide

1) A. L. R. ebenda § 79.

2) Vergl. auch Urteil des Reichsger. vom 29. IX. 04 (33/04. IV.). Zulässigkeit des Rechtsweges, wenn über die Berechtigung zur Erhebung kirchlicher Abgaben und Leistungen, sei es zwischen einer Kirchengemeinde und solchen Personen, die ihre Zugehörigkeit zur Kirchengemeinde bestreiten, sei es zwischen mehreren Kirchengemeinden gestritten wird, von denen jede das Recht zur Besteuerung gewisser Zensiten in Anspruch nimmt.

3) Ges. v. 24. V. 1861, betr. Erweiterung des Rechtsweges. Ges.-S. S. 241. §§ 9. 10.

4) Vergl. hierzu die Entscheidung des Preuss. Gerichts zur Entscheidung des Kompetenzkonfliktes v. 19. VI. 1901 (Archiv f. kath. K.-R. 82 III S. 385) im Streit um die Befreiung von persönlichen, aus der Parochialverbindung fliessenden beständigen Abgaben.

5) A. L.-R. II. Tit. 14 § 80. Kab.-Ordre v. 19. VI. 1836. Nr. 2. Ges.-S. S. 198.

Religionsgemeinschaften die staatliche Behörde, der Regierungspräsident, einmal um die Genehmigung des Steuerbeschlusses und dann um die Vollstreckbarkeitserklärung der Heberolle angegangen werden musste, ist jetzt der Regierungspräsident aus dem Vollstreckungsgeschäft ausgeschaltet worden. Es findet die Zwangseinziehung durch die staatlichen oder kommunalen Vollstreckungsbehörden auf unmittelbares Ersuchen der kirchlichen Behörden statt, ohne dass irgendwelche Zwischeninstanzen berührt werden.[1]) Der Regierungspräsident hatte sich mit der Kontrolle der *ganzen* Heberolle zu befassen, während es bei der Zwangsvollstreckung doch nur auf die Prüfung der Restbestände der säumigen Zensiten ankommt. Ausserdem hatte der Regierungspräsident schon bei der Genehmigung des Auferlegungsbeschlusses der Steuer genügend Gelegenheit zur Prüfung nach allen Seiten. Nach den neuen Bestimmungen, welche auch von einer Offenlegung der Heberolle absehen und nur eine ortsübliche Publikation der Prozentsätze verlangen, ist der Vollstreckungsbehörde nur eine Prüfung der Übereinstimmung der geforderten Restbeträge mit den im Anlagebeschluss festgesetzten Summen vor der Zwangseinhebung zur Pflicht gemacht.

Damit wäre eine bedeutende Vereinfachung des Zwangseinhebungsgeschäfts der Kirchensteuer gegeben.

Die wichtigsten und markantesten Änderungen der neuen Bestimmungen sind aber die über die Rechtsmittel, die den Zensiten, den zur Kirchensteuer Herangezogenen zur Geltendmachung und Durchführung ihrer vermeintlichen oder wirklichen Ansprüche nunmehr zustehen. Zwar hat sich hier der Staat das Recht der weiteren und endgültigen Begutachtung der Entscheidungen der kirchlichen Behörden über Beschwerden über die Veranlagung und Heranziehung zur Kirchensteuer wieder vorbehalten unter der bisherigen Einschränkung der beratenden Mitwirkung der betreffenden kirchlichen Behörden. Aber es ist und bleibt der Staat, der die Entscheidung fällt, und nicht die Kirche! In drei Instanzen können die Censiten ihre Ansprüche geltend machen. Zunächst können sie, wie auch nach bisher geltendem Recht, den *Einspruch* gegen die Heranziehung wie gegen die Veranlagung beim Kirchenvorstand, der über diesen beschliesst, erheben, nur in einer erheblich kürzeren Frist von vier Wochen, statt wie bisher von drei Monaten. Die Frist beginnt mit dem Tag der Aufforderung zur Zahlung. Der Einspruch ist

1) § 20 des Ges. v. 14. VII. 1905 für die kath. Kirche, Art. II. § 2 des Ges. v. 14. VII. 1905 für die evang. Kirche.



nicht gegen die staatliche Veranlagung zu richten. Schon aus dem einfachen Grunde, weil die Kirchensteuer ja nur als Zuschlag zur staatlichen Steuer erscheint, die Kirchengemeindevertretung beim Einspruch nur über das schlüssig werden kann, was sie selbst veranlasst hat.

In zweiter Instanz zieht der Staat die streitige Angelegenheit an sich. Das Rechtsmittel gegen die Entscheidung der kirchlichen Gemeindeorgane an den Regierungspräsidenten, früher Rekurs, jetzt Beschwerde genannt, ist beim Bischof, resp. Konsistorium einzulegen und zwar ebenfalls innerhalb einer Frist von 4 Wochen a die der Zustellung des Entscheids über den Einspruch. Den kirchlichen Behörden liegt nur eine prüfende und begutachtende Tätigkeit ob, zur Entscheidung selbst haben sie die Beschwerde mit ihren eigenen Äusserungen den Staatsbehörden vorzulegen. Welches diese sind, ist in der Verordnung vom 23. III. 06 bekannt gegeben. Es ist der Regierungs- resp. der Polizeipräsident. Ausdrücklich ist den Staatsbehörden eine vorherige Anhörung der betr. Kirchengemeinde zur Pflicht gemacht. Der Entscheid soll also nicht lediglich auf Grund der von den Zensiten eingereichten Akten, nach der Meinung einer Partei gefällt werden, sondern es soll auch der Gemeinde Gelegenheit gegeben werden, sich selbst zu äussern. Das könnte als geschehen angesehen werden, wenn die vorgesetzte kirchliche Behörde deren Äusserung zu den Akten einholt und dann die Beschwerde des Censiten, die Darlegung der Kirchengemeinde mit ihrer eigenen Begutachtung an die Staatsbehörde weitergibt.

Für den Fall der Heranziehung seitens mehrerer Kirchengemeinden, z. B. auf Grund mehrfachen Wohnsitzes, ist an Stelle des Einspruchs zulässig der Antrag auf Verteilung kirchensteuerpflichtigen Einkommens auf die in Betracht kommenden Kirchengemeinden. Dieser Verteilungsantrag ist ein Mittelding zwischen dem Einspruch und der Beschwerde. Es enthebt den Censiten der Mühe des Streitens mit den einzelnen Gemeinden, weist ihn sofort an die Staatsbehörde, die sich wie bei der Beschwerde mit der Kirchengemeinde ins Benehmen setzt. In dem Art. IV § 2 des Staatsgesetzes für die evang. Kirche und in den §§ 24—25 des Gesetzes für die kath. Kirche ist die örtliche Zuständigkeit abweichend von ähnlichen Bestimmungen des Kommunalabgabengesetzes über diesen Punkt geregelt. Der Antrag ist einzureichen bei der zuständigen kirchlichen Behörde, die vorgesetzt ist wenigstens einer der zur Steuer veranlagenden Kirchengemeinden, ebenfalls innerhalb einer Frist von vier Wochen vom Tage der Aufforderung zur Zahlung der Steuer seitens einer

zweiten oder weiteren Gemeinde. Der Bischof, resp. das Konsistorium gibt den Antrag an die Staatsbehörde weiter, in deren Bezirk die Kirchengemeinde gelegen ist, die zuerst eine Steuer vom Zensiten erhob. Die sachliche Zuständigkeit ist auch hier noch nicht bestimmt, es ist aber anzunehmen, dass der Regierungspräsident auch über den Verteilungsantrag zu beschliessen haben wird.

Während nach den alten Kirchensteuerrechtsquellen nach dem Entscheid der Staatsbehörden in der Rekursinstanz im Verwaltungsbeschwerdeweg nur noch eine weitere Beschwerde an den Oberpräsidenten zulässig war und heute auch noch ist, ist nunmehr der bisherige Mangel einer Rechtskontrolle durch die Einführung des Oberverwaltungsgerichts als der in letzer Instanz im Verwaltungsrechtsweg entscheidenden Staatsbehörde beseitigt worden. Die Begründung sagt, dass damit einem zweifellos vorhandenen Bedürfnis abgeholfen werden soll.[1]) Das Bedürfnis ist daraus zu erklären, dass dem kirchlichen Steuerrecht bisher die abschliessende Rechtsprechung, eine Rechtskontrolle, ein Rechtsschutz versagt war. Der blosse Hinweis auf die Gewährung des Rechtsschutzes bezüglich der Steuer anderer öffentlichrechtlicher Korporationen, der Kommunen, der Kirchensteuer in anderen Bundesstaaten, wäre nicht ausreichend zur Begründung des Erfordernisses der Einführung einer Klage beim Oberverwaltungsgericht auch in Preussen, sondern das heutige Verhältnis der Kirche zum Staate in Preussen ist als vorwiegend massgebend anzusehen. Auch rein innerkirchliche Angelegenheiten waren der Verwaltungsbehörde zum Entscheid anheimgestellt. »Dem Staate wie der Kirche ist in gleicher Weise damit gedient, dass diese Entscheidungen als Rechtsentscheidungen ergehen und der äussere und innere Rechtsbestand der Landeskirche — auch der katholischen Kirche — durch eine konstante Judikatur des obersten Verwaltungsgerichtshofes Anerkennung finde.«[2]) Demgemäss ist auch gehandelt worden. Gegen Entscheidungen und Beschlüsse der Staatsbehörde auf Grund der Beschwerde oder des Verteilungsantrags steht den Steuerpflichtigen gegen die steuerfordernde Gemeinde oder Gemeinden, wie auch der oder den beteiligten Gemeinden gegen den Zensiten die Klage beim Oberverwaltungsgericht zu, hier innerhalb einer Frist von zwei Wochen a die der Zustellung. Die Klage kann wie bei jeder letzten Instanz nur auf materielle oder formelle Rechtsverletzung gestützt werden: 1) dass die angefochtene

1) S. 17 der Begründung, Drucks. des Herrenhauses 1904 Nr. 105.
2) S. 43 der Begründung, Drucks. des Herrenhauses 1904 Nr. 104.



Entscheidung oder der angefochtene Beschluss auf der Nichtanwendung oder auf der unrichtigen Anwendung des bestehenden Rechts, insbesondere auch der von den Behörden innerhalb ihrer Zuständigkeit erlassenen Verordnungen beruhe, 2) dass das Verfahren an wesentlichen Mängeln leide. In der Klage ist anzugeben, worin die behauptete Nichtanwendung oder unrichtige Anwendung des bestehenden Rechts, oder worin die behaupteten Mängel des Verfahrens gefunden werden.[1])

Der ordentliche Rechtsweg ist und bleibt ausgeschlossen. Zulässig ist er nur in den zitierten Fällen[2]) der §§ 9 und 10 des Gesetzes vom 24. V. 1861.[3])

Für die neuen Provinzen trifft der Artikel IV. der beiden Staatsgesetze v. 22. III. 1906[4]) für die evangelische Kirche die gleichen Bestimmungen in dieser Materie, zu dem schon in den betr. Kirchengesetzen v. 10. III. 1906[5]) bezgl. des Einspruchs[6]) das Gleiche gesagt war.

II. Kapitel.

§ 44. Die anderen Bundesstaaten.

Da in *Bayern* die Verhältnisse der kirchlichen Steuern anders geartet und selbige früher nur als Zuschläge für Kultuszwecke zu den Gemeindeauflagen erhoben wurden, so bleiben auch nach dem Landtagsabschied von 1892 die für die bürgerlichen Gemeinden getroffenen Bestimmungen, die Steuern für ihre gemeindlichen Bedürfnisse einzutreiben, als Richtschnur für die Kirchenverwaltung von Bedeutung. Die Kirchenverwaltung hat nach erfolglos gebliebener Mahnung das Ausstandsverzeichnis für vollstreckbar zu erklären und für die Beitreibung der Rückstände zu sorgen.[7]) Diese ihre Sorge wird ihr insofern erleichtert, als ihr die Befugnis der königlichen Rentämter, wie bei den staatlichen Steuern, zustehen. Der Rechtsweg ist zulässig über alle Fragen bezüglich der Forderung, soweit

1) § 27 des katholischen Kirchensteuergesetzes resp. Art. IV. § 4 des Staatsgesetzes für die evang. Kirche.
2) S. 8 oben.
3) § 29 des katholischen Kirchensteuergesetzes resp. Art. IV § 7 des Staatsgesetzes für die evang. Kirche.
4) 5) siehe S. 648 Anm. 3. 4.
6) § 19 ff. des Kg.es für die ev.-luth. K. d. Prov. Hannov.
§ 19 „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ Schleswig-Holstein.
§ 19 „ „ „ „ „ „ ref. „ „ „ Hannover.
§ 19 „ „ „ „ „ „ K.gemeinschaften im Konsistbez. Cassel.
§ 19 „ „ „ „ „ „ „ „ „ Wiesbaden.
§ 18 „ „ „ „ „ „ „ „ „ Frankfurt a. M.
7) Art. 48. der diess. Gem.-O., Entsch. des Verwalt.-Gerichtshofes v. 16. IV. 1880. *Silbernagl,* Verfassung und Verwaltung der Religionsgenossenschaften in Bayern, Regensburg 1902. S. 454.

sie nicht verwaltungsrechtlicher Natur sind. In der Pfalz gibt es keine Kirchensteuern. Sie fällt daher für diese Betrachtung aus.

In *Württemberg* ist die Sachlage der preussischen etwas verwandter. Auch hier kann die Einhebung kirchlicher Abgaben, wenn die kirchliche Behörde sich daraufhin mit der Zivilgemeinde einigt, zusammen mit den kommunalen Steuern erfolgen. Die Beitreibung, vor allem die zwangsweise, geht auf Anrufen der kirchlichen Behörde[1]) nach Massgabe der Abschnitte I. II. des Gesetzes vom 18. VIII. 1879[2]) vor sich, wobei es keinen Unterschied macht, ob die kirchliche oder bürgerliche Behörde die kirchlichen Umlagen erhebt. Es muss die betreffende Kirchengemeindeverwaltung sich beim zuständigen Verwaltungsgericht ein verwaltungsrichterliches Endurteil, welches von diesem oder vom Zivilgericht für vollstreckbar erklärt worden ist, verschaffen. Die Ausführung der Zwangsvollstreckung ist in der Regel Sache des zuständigen Bezirksamts[3]) und erfolgt sie auch hier analog der Reichs-C.-P.-O., wenn aber in das unbewegliche Vermögen, so nach dem Gesetz v. 18. VIII. 1887, betr. Zwangsvollstreckung in das unbewegliche Vermögen.[4]) Es kann die Zwangsvollstreckung gehemmt werden durch Einwendungen, deren glaubhaft zu machende Gründe erst nach dem verwaltungsgerichtlichen Urteil entstanden sind. Bei Einwendungen bezüglich eines Teils des Anspruchs geht die Zwangsvollstreckung unaufhaltsam weiter. Zum Unterschied von Preussen ist aber der Verwaltungsrechtsweg, nicht nur der Verwaltungsbeschwerdeweg gegeben[5]) und zwar bei objektiver Gesetzwidrigkeit des Beschlusses, also wenn seine gesetzlich normierten Voraussetzungen nicht erfüllt, oder weil die Vorbedingungen der Umlageforderung ausser Acht gelassen sind, etwa der Steueransatz zu hoch bemessen ist. Als erste Instanz fungiert die Kreisregierung, als zweite der Verwaltungsgerichtshof. Einwendungen gegen die Berechnung von Ansatz und Höhe der Steuer können aber auch beim Kirchengemeinderat und gegen dessen Entscheid beim Oberamt angebracht werden. Gegen Entscheidung dieses ist dann eine Verwaltungsbeschwerde beim Verwaltungsgerichtshof nach Art. 13 des Gesetzes von 1876 gegeben.[6]) Es ist aber noch ein kürzeres, einfacheres Verfahren, das Schuldklage-

1) § 47 resp. 73 d. Ges. Ges. v. 14. VI. 1887.

2) Ges. v. 18. VIII. 1879 über die Zwangsvollstreckung wegen öffentl. rechtl. Ansprüche. Ges.-S. S. 202.

3) Art. 10.7 des Ges. v. 16. XII. 1876 betr. die Verwaltungsrechtspflege. Ges.-S. S. 485.

4) Ges.-S. S. 191.

5) Art. 90.4, Art. 66.4 des ev. resp. kath. Kirchensteuergesetzes.

6) Art. 70, Art. 44 des ev. resp. kath. Kirchensteuergesetzes.



verfahren vor dem zuständigen Gemeindegericht gegeben,[1]) und zwar für Geldforderungen, für welche das Verwaltungsgericht zuständig, aber eine vollstreckbare Entscheidung nicht ergangen ist. Dies Verfahren erinnert insofern an das »Mahnverfahren«, als durch Erhebung des Widerspruchs seitens des Schuldners die Wirksamkeit des Verfahrens hinfällig wird, und dann der gewöhnliche Weg doch eingehalten werden muss. Ausserdem ist das Gemeindegericht nur kompetent für die Pfändung beweglicher Sachen.

Im Grossherzogtum *Baden* sind namentlich zur Anweisung zur Einhebung örtlicher wie allgemeiner Kirchensteuern in der katholischen wie evangelischen Kirche recht ausführliche Bestimmungen ergangen,[2]) welche die Vorbereitung des Voranschlags, die Feststellung des dem Steueranschlag zu Grunde liegenden Steuerkapitals, des Ortskirchensteueranschlags, Genehmigung desselben, Vollzug und ein besonderes Verfahren bei zusammengesetzten Kirchengemeinden regeln, resp. bei allgemeinen Kirchensteuern die Feststellung, Erhebung und Verrechnung dieser behandeln, wobei zugleich Bestimmungen getroffen sind für einen gemeinsamen Einzug beider Arten von Kirchensteuern. Es hat der Erheber, sei es der Kirchensteuerrechner oder in grösseren Gemeinden der Gemeinde- oder Stadtrechner, das Einzugsregister durch einen Ausspruch des Bezirksamts für vollstreckbar erklären zu lassen und die notwendig werdende Zwangsvollstreckung bei diesem, resp. bei einer Forderung bis zu 50 M. beim Bürgermeister zu veranlassen.[3]) Man unterscheidet eine sofortige Vollstreckung, eine Vollstreckung nach vorgängiger nochmaliger Mahnung und eine Vollstreckung auf Grund eines zu erwirkenden Zahlungsbefehls.[4]) Im ersten Fall geht die Zwangsvollstreckung nur in bewegliche Sachen, in den beiden anderen Fällen in das ganze Vermögen. Es ist die Zwangsvollstreckung in Forderungen und in das unbewegliche Vermögen stets beim Bezirks-

---

1) Art. 79 des Ges. v. 18. VIII. 1879.

2) Verord. betr. die Erhebung örtl. K.-steuern i. d. ev. Gem. v. 1. II. 1898. G. V. Bl. IV.
„ „ „ „ „ „ i. d. kath. Gem. v. 23. I. 1899. G. V. Bl. V.
„ „ „ „ allgem. „ i. d. ev. prot. Landesk. v. 1. II. 1898. G. V. Bl. V.
„ „ „ „ „ „ f. d. kath. Religionsteil v. 5. I. 1900. G. V. Bl. II.

3) Verord. betr. d. Verfahren der Behörden der inneren Verwaltung bei der Zwangsvollstreckung öffentl.-rechtl. Geldforderungen v. 29. X. 1884 G.- u. V.-Bl. S. 431. § 1. 2.

4) Verord. betr. Beitreibung und Sicherung der Gemeindeausstände vom 3. XI. 1884. G.- u. V.-Bl. S. 455. §§ 5 ff.

amt zu beantragen, welches seinerseits das zuständige Amtsgericht um die Vollstreckung ersucht. In erster Linie ist aber das Vollstreckungsbegehren regelmässig zunächst auf Vollstreckung in bewegliche Sachen, dann erst in Forderungen zu richten. Wenn die Zwangsvollstreckung in Liegenschaften sich erstrecken soll, so ist auch die Ermächtigung des Kirchengemeinde-Stiftungsrats dazu erforderlich resp. bei Zwangsvollstreckung wegen allgemeiner Kirchensteuer ist die Ermächtigung der vorgesetzten Kirchenkasse — der allgemeinen katholischen Kirchensteuerkasse notwendig. Die Einwendungen differieren sich auch hier in solche über die Art und Weise der Zwangsvollstreckung, sowie deren Kosten, und dann ist die zuständige Behörde das Amtsgericht, wenn ein richterlicher Beamter die Zwangsvollstreckung ausgeführt hat, andernfalls die anordnende Behörde; ferner in solche, die den Forderungsanspruch selbst betreffen. In diesem Fall ist die Einwendung anzubringen bei der für diesen zuständigen Behörde, also zunächst einer kirchlichen, Ansprüche Dritter beim zuständigen Gericht. Gegen Entscheidungen dieser Behörden ist beiden Parteien, der Kirchengemeinde und den Censiten, der Verwaltungsrechtsweg gegeben nach den Bestimmungen des Gesetzes vom 14. VI. 1884 betr. die Verwaltungsrechtspflege [1]) und des Art. 263 des Gesetzes von 1888 wie des Art. 29 des Ges. von 1892. Danach steht bei örtlicher Kirchensteuer ihnen als erste Instanz die Erhebung der Klage beim Bezirksrat und Berufung beim Verwaltungsgerichtshof zu. [2]) Eine Berufung einlegen kann aber auch aus Gründen des öffentlichen Interesses der Vorsitzende des Bezirksgerichts. [3]) Bei der allgemeinen Kirchensteuer erkennt der Verwaltungsgerichtshof — soweit Rechte und Verpflichtungen aus diesem Gesetze im Streite stehen — als erste und letzte Instanz. Er entscheidet dann sowohl über die Schuldigkeit resp. Nichtschuldigkeit zur Beileistung der allgemeinen Kirchensteuer, ihren Betrag, über das event. zu viel oder zu wenig Gezahlte. Dabei geht Hand in Hand eine Prüfung des ganzen Vorganges der Auferlegung der Kirchensteuer. Baden hat auf diese Weise schon damals Streitigkeiten, die sich auf Grund der Auflage erhoben, den einfachen, behördlichen Entscheidungen entzogen und damit dem Zensiten wie der Kirchengemeinde eine grosse Rechtsgarantie gewährt. In Preussen ist erst jetzt, 1905, eine Klage beim Oberverwaltungsgericht gegeben. — Die Vollstreckung wird nicht ge-

1) G.- u. V.-Bl. S. 197.
2) § 2. Nr. 24.
3) § 32.

hemmt, ausser wenn das weitere Verfahren einen unwiederbringlichen Nachteil für die Betroffenen haben würde.[1] [2]

Im Königreich *Sachsen* wird die kirchliche Steuer ohne Unterschied, ob für evangelische oder katholische Gemeinden, wie die Einkommensteuer von den politischen Gemeinden eingehoben, und es haben sich diejenigen Organe, welche die Gemeindeumlagen erheben, auf Antrag des Kirchenvorstandes auch der Einziehung — nach einer Verordnung des Kultusministeriums vom 15. VI. 1869[3] umfasst Einziehung auch Ausschreibung — der beschlossenen Kirchenanlagen, eventuell gegen eine besondere Vergütung, zu unterziehen. Die Zwangsvollstreckung wird eingeleitet in Städten mit rev. Gemeinde-Ordnung von den Stadträten, in den anderen Städten und auf dem Lande von den Gemeindebehörden, falls ihnen die Vollstreckungsbefugnis vom Finanzministerium erteilt ist, andernfalls vom Bezirkssteuereinnehmer,[4] und ausgeführt von eigenen Vollstreckungsbeamten oder durch Gerichtsvollzieher.[5] Für letzteren Fall muss die betreffende Verwaltungsbehörde darum nachgesucht haben.[6] Auch hier ist die Zwangsvollstreckung nur subsidiär in Forderungen und in allerletzter Linie in Liegenschaften[7] auszudehnen.[8] Die Einwendungen sind die gleichen, auch ist der Einwendung bezüglich des Anspruchs der Verwaltungsbeschwerdeweg geöffnet. Gegen erstinstanzliche Beschlüsse, Verfügungen, Entscheidungen der Kirchenbehörden gibt es Rekurs an die nächstvorgesetzte[9] innerhalb von 14 Tagen a die der Kenntnis, gegen zweitinstanzliche, des Landeskonsistoriums, ist die Anfechtungsklage gegeben.[10] Für die katholische Kirche war schon die Anfechtungs-

1) §§ 5—7 d. Verord. v. 29. X. 1884.

2) Bzgl. der Erhebung und zwangsweisen Beitreibung der allgemeinen Kirchensteuer siehe §§ 75 ff. der Verord. v. 1. II. 1898, §§ 34 ff. d. Verord. v. 5. I. 1900 nebst dem Ges. v. 20. II. 1879. G.- u. V.-Bl. S. 195, abgeänd. am 12. IV. 1899. G.- u. V.-Bl. S. 111. betr. die Zwangsvollstreckung wegen öffentl.-rechtl. Geldforderungen.

3) *Seydewitz*, Codex S. 360.

4) Ver. zur Ausführung des Einkommensteuerges. v. 24. VII. 1900, vom 25. VII. 1900. Ges.-S S. 589. § 75.2.3.

5) Ges. betr. Zwangsvollstreckung wegen Geldleistungen v. 7. III. 1879. Ges.-S. S. 84.

6) §§ 1. 2 2. Ges. v. 7. III. 1879.

7) Ges. betr. Zwangsvollstreckung in das unbewegliche Vermögen v. 18. VI. 1900. Ges.-S. S. 312.

8) § 79.3 des Ges. v. 18. VI. 1900.

9) § 2 des Kirchenges. v. 25. VI. 1902 betr. Verwaltungsrechtspflege und Rekurs in kirchl. Angelegenheiten. Ges.-S. S. 135.

10) § 2.4a des Ges. v. 24. V. 1902 betr. die Ausdehnung der Verwaltungsrechtspflege nach dem Ges. v. 19. VII. 1900 Ges.-S. S. 486. auf kirchliche Angelegenheiten Ges.-S. S. 133.

klage, die keinen Devolutiveffekt hat und sich nur auf Rechts- und Formverletzungen gründet,[1]) gewährt nach § 73 des Gesetzes von 1900 gegen Entscheidungen[2]) des Ministeriums des Kultus und des öffentlichen Unterrichts über die Heranziehung zu den Kirchenanlagen.[3])

Für *Hessen* kommt Art. 6 des Gesetzes vom 23. IV. 1875 in Betracht, der aber wie Art. 5 eine vollkommene Abänderung durch das Ges. vom 30. III. 1901[4]) erfahren hat, wonach die kirchlichen Umlagen als Zuschlag zu den direkten Staatssteuern auf die Mitglieder der betr. Kirche oder Religionsgesellschaft auszuschlagen, mit diesen von den betr. Behörden zu erheben sind. Somit finden auch die für die Staatssteuern geltenden Grundsätze und Vorschriften für die kirchlichen Umlagen Anwendung. Hinsichtlich der zwangsweisen Beitreibung gilt das unterm 16. IV. 1879[5]) abgeänderte Gesetz vom 11. I. 1875[6]), das für uns nichts neues enthält. Allerdings ist nur der Verwaltungsbeschwerdeweg in dritter Instanz gegeben.

Während in *Sachsen-Weimar* die kirchlichen Umlagen durch die Gerichte beigetrieben wurden,[7]) ist dieses abgeändert durch das Gesetz v. 13. V. 1879,[8]) das seinerseits erneuert wurde am 8. XII. 1899.[9]) Der Rechtsweg ist für die Kirchensteuern bezüglich des Anspruches ausgeschlossen.[10]) [11])

Gleiche Behandlung haben die Kirchensteuern erfahren in *Sachsen-Altenburg*,[12]) *Sachsen-Meiningen*,[13]) *Schwarzburg-Rudol-*

---

1) §§ 76. 78. des Ges. v. 19. VII. 1900.

2) Ver. v. 29. IX. 1879 über die Kompetenzverhältnisse in bezug auf die katholische Kirche und Schulen in der Oberlausitz. Ges.-S. S. 303.

3) § 18 der Ver. v. 4 IV 1879 und § 5 der Ver. v. 14. IX. 1879.

4) Ges. betr. Abänderung des Ges. v. 23. IV. 1875 über die Besteuerungsrechte der Kirchen etc. v. 30. III. 1901. Ges.-S. S. 302.

5) Ges.-S. S. 131.

6) Ges.-S. S. 45.

7) Ges. v. 29. III. 1873 betr. exekutorische Beitreibung von kirchlichen Umlagen. Rgbl. S. 56

8) Ges. v. 13. V. 1879 betr. die Zwangsvollstreckung wegen öffentlicher Abgaben. Regbl. S. 19.

9) Ges. v. 8. XII. 1899 über die Zwangsvollstreckung im Verwaltungswege. Regbl. S. 629.

10) §§ 9 des Ges. v. 24. II. 1894 betr. Umlagen in evang. Kirchgem.

11) § 9 des Ges. v. 6. XII. 1899 „ „ „ kath. „

12) Ges. v. 12. V. 1899 betr. die Zwangsvollstreckung im Verwaltungswege § 1.4. Ges.-S. S. 99.

13) Ges. v. 12. III. 1897 betr. Zwangsvollstreckung im Verwaltungswege Ges.-S. S. 167; und wenn in das unbewegliche Vermögen, so nach dem Ges. v. 12. V. 1899. Ges.-S. S. 99.

stadt,[1]) *Schwarzburg-Sondershausen*,[2]) *Reuss ä. L.*,[3]) ferner in *Anhalt*[4]) und in *Waldeck.*[5])

In *Lippe-Detmold* sind die Kirchensteuern einzuheben wie die öffentlichen Steuern von den Landessteuerkassen[6]), und in *Schaumburg-Lippe* sind auf Grund des § 5 des Gesetzes v. 24. IV. 1894[7]) von den Landratsämtern resp. Magistraten die erforderlichen Verfügungen zur Steuererhebung zu erlassen. In *Braunschweig* wird die Gemeindesteuer für kirchliche Zwecke auch von den Gemeinden eingezogen. Wird eine Zwangsvollstreckung nötig, so erfolgt diese auf Antrag der Kirchengemeinde oder des Konsistoriums und zwar nach dem am 12. VI. 1899 abgeänderten Gesetze v. 9. IV. 1888.[8]) Für das Grossherzogtum *Oldenburg* sind die Grundsätze bezüglich der Beitreibung der kirchlichen Steuern durch eine Staatsministerialbekanntmachung vom 1. XI. 1899[9]) in gleicher Weise wie in den übrigen Staaten festgelegt, vorausgesetzt, dass die Kirche sich an die Bestimmungen des Staatsgrundgesetzes von 1852, resp. auch an das Verfassungsgesetz von 1853 gehalten hat.[10])

Bezüglich der Beitreibung und des Verwaltungsweges gilt in den Hansestädten noch folgendes: In *Bremen*[11]) gibt es infolge der Stellung der kirchlichen Abgaben nach dem unterm 27. XII. 1901[12]) abgeänderten Gesetze v. 23. III. 1880[13]) keinen Verwaltungszwang zu ihrer Beitreibung. Das *Hamburgische* Gesetz v. 22. XII. 1899[14]) änderte u. a. im § 8 den § 17 des Gesetzes v. 23. IV. 1879[15]) dahin, dass eine Zwangsvollstreckung in das bewegliche Vermögen

---

1) Ges. v. 21. XII. 1899 betr. Abänderung des Ges. v. 29. VI. 1883. Ges.-S. S. 77 wegen Zwangsvollstreckung im Verwaltungswege. Ges.-S. S. 291.

2) Ges. v. 19. VII 1899 betr. Zwangsvollstreckung wegen öffentlich-rechtlicher Gelder. Ges.-S. S. 71. Hier ist der Rechtsweg bei Behauptung von Verletzung von Privatrechten eröffnet §§ 1, 2 11.

3) Ges. v. 7. I. 1886 betr. Zwangsvollstreckung etc. Ges.-S. S. 2.

4) Ges. v. 19. XII. 1899 betr. „ „ „ S. 375.

5) Ges. v. 17. I. 1900 betr. „ „ „ S. 83.

6) Ausführungsver. des Ministeriums / Konsistoriums v. 12. X. 1894. Ges.-S. S. 11.

7) oben S. 653.

8) Ges. betr. die Abänderung des Ges. v. 9. IV. 1888. Ges.-S. Nr. 16 betr. das Verwaltungszwangsverfahren wegen Beitreibung von Geldbeträgen v. 12. VI. 1899. Ges.-S. Nr. 43.

9) Bekanntmachung des Staatsministeriums betr. das Verfahren der von den Verwaltungsbehörden durchgeführten Zwangsvollstreckung wegen Geldforderungen v. 1. XI. 1899. Ges.-S. S. 589.

10) oben S. 662 f.

11) vergl. oben S. 662.

12) Ges.-S. S. 315.

13) Ges.-S. S. 23.

14) Ges.-S. S. 210.

15) Ges.-S. S. 110.

wegen Geldforderungen öffentlich-rechtlicher Korporationen statt wie bisher im gerichtlichen, nunmehr im Verwaltungswege erfolgen solle. Somit gilt dies auch für die Kirchensteuern.[1]) Hier ist der Rechtsweg zulässig,[2]) hemmt aber auch hier nicht die Zwangsvollstreckung, ausser wenn es das öffentliche Interesse erheischt.[3]) In *Lübeck*[4])[5]) erfolgt die zwangsweise Beitreibung der kirchlichen Steuern ebenfalls im Verwaltungswege und hinsichtlich ihres Umfanges nach den üblichen Gesichtspunkten. Das Gesetz vom 7. XI. 1899 erstreckt sich aber nur auf das bewegliche Vermögen, wenn die Zwangsvollstreckung sich auch ausdehnen soll auf das unbewegliche, so ist das Reichsgesetz vom 24. III. 1897 heranzuziehen.

Schlusskapitel.

§ 45.

Bei einem Rückblick auf das bisher Gesagte hinsichtlich des Apparats zur Beitreibung und des Verwaltungszwanges gewahren wir, dass es sich mit mehr oder minder grossen Ausnahmen und Abweichungen, namentlich in Sachen der Ordnungsvorschriften, stets um ein und dasselbe handelt. Findet dieser Umstand auch eine natürlichste und damit einfachste Begründung der Hauptsache nach darin, dass die gerichtliche Zwangsvollstreckung für das ganze Deutsche Reich durch *ein* Gesetz, durch ein Reichsgesetz, einheitlich geregelt ist, und die Zwangsvollstreckung im Verwaltungszwangsverfahren an diese eine gegebene Regelung sich anschliesst. Wir begegnen fast überall, dass die Einhebung teils kirchlichen, teils staatlichen oder kommunalen Organen obliegt, dass die Zwangsvollstreckung entweder von einem von den zuständigen staatlichen oder kommunalen Verwaltungsbehörden beauftragten Exekutor oder aber ausnahmsweise von richterlichen Vollstreckungsbeamten ausgeführt wird, resp. werden kann. Diese richtet sich zunächst in bewegliche, körperliche Sachen. Findet der Auftraggeber hierin keine Befriedigung, so ist sie auszudehnen in Forderungen und andere Vermögensrechte, manchmal unter erschwerten Umständen, in Baden z. B. nach nochmaliger vorgängiger Mahnung. Wenn auch dieses zur Deckung der Schuld und der entstandenen Kosten, welche aber auch vom Auftraggeber zu tragen sind, wenn sie vom Schuldner

1) § 18 des Ges. v. 22. XII. 1899.
2) § 24 des Ges. v. 22. XII, 1899.
3) § 27 des Ges. v. 22. XII. 1899.
4) Ges. v. 7. XI. 1899. Ges.-S. S. 107 § 1.4.
5) Reichsgesetz über die Zwangsverwaltung und Zwangsversteigerung v. 24. III. 1897. Rgsbl. S. 97.

nicht beigetrieben werden können, nicht ausreicht, so kann die Zwangsvollstreckung sich auch in das unbewegliche Vermögen richten. In diesem Fall ist sie aber überall von einem Vollstreckungsgericht, regelmässig von dem Amtsgericht, auszuführen, welchem aber keinerlei Prüfung der Forderung und der Zulässigkeit der Zwangsvollstreckung obliegt.

Was die Rechtsmittel betrifft, so ist, wie bei den Staats- und Kommunalsteuern, der Verwaltungsbeschwerdeweg gegeben. In fast sämtlichen Bundesstaaten, die für die Kirchensteuer in Betracht kommen, — ausser Preussen, — ist auch für Einwendungen gegen ihre Erhebung der Verwaltungsrechtsweg bis zum obersten Verwaltungsgericht geöffnet. Preussen hat sich erst, wie oben S. 8 ff. dargetan ist, in allerneuester Zeit dazu verstanden. Allgemein dagegen ist der Rechtsweg ausgeschlossen, es sei denn, dass einige besondere Fälle eximiert sind. Die Einlegung von Rechtsmitteln, wodurch die Zwangsvollstreckung der Regel nach nicht gehemmt wird, findet ihre Begründung in Einwendungen wegen des Forderungsanspruchs selbst und wegen der Art und Weise, auch der Kosten der Zwangsvollstreckung.

Auf grund all dieser Bestimmungen hinsichtlich des kirchlichen Steuerwesens und der staatlichen Kontrolle hat sich eine gangbare Praxis entwickeln können, weil diese ihr hinreichend freien Spielraum liessen, um sich den jeweiligen Verhältnissen und Bedürfnissen der Kirchengemeinde oder eines Kirchenverbandes anzupassen. Auch sind die Rechte und Aufsichtsrechte des Staates nicht so schwerwiegende und drückende, als dass ihnen nicht nachgekommen werden könnte, denn hatte ja auch gerade der Staat bei der Einführung und Einrichtung der Kirchengemeinden als öffentlich-rechtliche Korporationen im Auge, diese mit dem Recht der Besteuerung auszustatten. Ob ihm da vielleicht ein Entschädigungsgedanke für die von ihm vorgenommenen Säkularisationen vorgeschwebt hatte? Waren doch die Dotationen für keine Kirche ein genügender Ersatz! Der Staat hat die Kirchengemeinden aber hierin den bürgerlichen Gemeinden nicht gleichgestellt, deren engeren Vertretung, dem Magistrat, in ihrer Eigenschaft als Ortsobrigkeit er zur Beitreibung ihrer Steuern, wie überhaupt um ihren Anordnungen ausreichendes Gehör zu verschaffen, das Verwaltungszwangsverfahren delegiert hat. Den Kirchen steht dieser Weg nur für die Kirchensteuer unter den geschilderten Voraussetzungen zu. Luthardt [1]) meint in seinem

1) Blätter für administrative Praxis XX. S. 46.

Artikel über Gemeindeumlagen der Kirchengemeinden, dass eine Zwangsvollstreckung und Zwangseinhebung dem Begriff der Kirchengemeinschaft und Kirchenbeisteuer überhaupt zuwidersprechen scheine. Man muss aber doch trennen: Kirchengemeinschaft als Gemeinschaft von Konfessionsgenossen zu gemeinsamen Gottesdienst und Kirchengemeinschaft als Korporation zur Verwaltung ihrer weltlichen Angelegenheiten, vor allem ihres Vermögens. Hier ist die Kirchengemeinde nur eine weltliche Anstalt, weltliche Einrichtung, ausgestattet mit weltlichen Mitteln und Befugnissen.

Von solchen Gesichtspunkten aus haben wir nicht nur die einzelnen Unterorganisationen der Kirchen, sondern auch diese selbst betrachtet, sie vollständig losgelöst von ihrer religiösen Seite.

---

2. Die Religionsvergehen und die deutsche Strafrechtsreform.

Von *J. Pietsch* (Hünfeld).

Auf Anregung des Reichsjustizamtes geben die namhaftesten deutschen und österreichischen Strafrechtslehrer seit 1906 umfangreiche Vorarbeiten zur deutschen Strafrechtsreform heraus. Dieselben schliessen sich in einem »Besonderen Teil« den 28 Abschnitten des heutigen Strafgesetzbuches an und sollen in 9 Bänden die einzelnen Paragraphen einer Prüfung unterwerfen. Weitere 6 Bände werden dann einen »Allgemeinen Teil« umfassen. In dem jüngst erschienenen dritten Bande[1]) behandelt an erster Stelle der bekannte Berliner Kirchenrechtslehrer Dr. *Kahl* die Religionsvergehen. Seine Ausführungen und Vorschläge werden sicher nicht verfehlen, auf die Neugestaltung des Rechtes Einfluss auszuüben und es dürfte daher angebracht sein, seiner Darstellung einige Worte zu widmen.

Die Religionsvergehen hat unser jetziges Strafgesetzbuch zusammengefasst in den § 166—168. Dieselben verbieten folgende Delikte: Gotteslästerung, Beschimpfung der Religionsgesellschaften, ihrer Einrichtungen und Gebräuche, Unfugverübung an Kultusorten (§ 166); Hinderung an persönlicher Gottesdienstübung, Verhinderung oder Störung des Gemeindekultus (§ 167); Leichenfrevel (§ 168). Andere Verbrechen, wie Kirchendiebstahl, Beschädigung und Zerstörung von Sachen, die dem Gottesdienste dienen, gehören zwar auch zu den Religionsvergehen, wurden aber bisher unter anderen Rubriken (gemeingefährliche Verbrechen, Sachbeschädigung) untergebracht und bei dieser Systematik wird es auch in Zukunft sein Bewenden haben. Der Leichenfrevel (§ 168) wird in Zukunft als religiöses Vergehen ganz ausscheiden, denn alle stimmen überein, dass er jedes religiösen Charakters entkleidet ist. Die Bestimmungen über Unfugverübung an Kultusorten, über Hinderung an persönlicher Gottesdienstübung, Verhinderung und Störung des Gemeindekultus bedürfen keiner irgendwie bedeutsamen Reform. Dagegen beanspruchen die in dem § 166 an erster Stelle genannten Vergehen, die *Gotteslästerung* und die *Beschimpfung der Religionsgesellschaften* seit

1) *Vergleichende Darstellung des Deutschen und ausländischen Strafrechts.* Vorarbeiten zur deutschen Strafrechtsreform. Besonderer Teil. Bd. III. Religionsvergehen, Falsche Anschuldigung, Zweikampf, Münzdelikte, Meineid. Berlin, O. Liebmann, 1906. Einzelpreis M. 11,95, Subskriptionspreis M. 9,30.

Jahrzehnten die öffentliche Aufmerksamkeit und in den letzten Jahren ist der Ruf nach Abschaffung oder gründlicher Reform dieser Rechtsbestimmungen immer ungestümer geworden.[1]) Es ist daher aller Grund vorhanden, uns eingehender damit zu beschäftigen, indem wir kurz den gegenwärtigen Rechtszustand schildern und dann auf die zukünftige Entwickelung einen Blick werfen.

I. Der jetzige Rechtszustand.

§ 166: »Wer dadurch, dass er öffentlich in beschimpfenden Äusserungen Gott lästert, ein Ärgernis gibt, oder wer öffentlich eine der christlichen Kirchen oder eine andere mit Korporationsrechten innerhalb des Bundesgebietes bestehende Religionsgesellschaft oder ihre Einrichtungen oder Gebräuche beschimpft, ... wird mit Gefängnis bis zu drei Jahren bestraft.«

Die zwei so gekennzeichneten Verbrechen, Gotteslästerung und Beschimpfung der Religionsgesellschaften, müssen getrennt behandelt werden.

A. Gotteslästerung. Der mittelalterliche Begriff der Gotteslästerung als einer Verschuldung gegen Gott ist im Strafrecht der modernen Staaten verschwunden. Gott erscheint des Strafrechtschutzes nicht mehr fähig und bedürftig. Was durch die Gotteslästerung verletzt wird, ist bald ein allgemeines Rechtsgut der Religion, bald das religiöse Gefühl, bald die religionsgesellschaftliche Organisation als solche, bald diese in dem höchsten Gegenstand ihrer Verehrung betrachtet. Der Gottesbegriff, der den Stoff zur Lästerung bietet, bestimmt sich in der Judikatur nach dem positiven Bekenntnis, zu welchem derjenige gehört, welcher an der Lästerung Ärgernis genommen hat. Darum würde z. B. eine Lästerung des hl. Geistes vor einer Judenversammlung nicht unter das Gesetz fallen. Die Handlung besteht im Lästern, d. h. objektiv der Heiligkeit und

---

1) Ueber die früheren Bestrebungen, eine Aufhebung des § 166 herbeizuführen vgl. *Staatslexikon* 2. Aufl. IV 939 f., wo auch die Literatur bis 1901 angegeben ist. Für die letzten Jahre vgl. den Artikel im *Archiv f. kath. Kirchenrecht* 1906, 379—389. In der *Christlichen Welt* (1905, 761—63) machte jemand den lächerlichen Vorschlag, den Beschimpfungsparagraph nur zum Schutz der katholischen Kirche bestehen zu lassen, da »uns Evangelischen an einem solchen Schutze nichts gelegen sein kann«. Die zahllosen Pressäusserungen der letzten Jahre haben vielfach blos Bedeutung als tieftraurige Symptome, welche zeigen, wie weit die Verbitterung unter den Konfessionen gediehen ist, speziell wie sehr der Hass gegen die katholische Kirche, — denn sie besonders hofft man durch eine Abschaffung des § 166 zu treffen — überall zugenommen hat. Von der ethischen Wirkung einer solchen Abschaffung machen sich die wenigsten einen Begriff. Es ist ihnen nur um »Schimpffreiheit« zu tun.



Ehre Gottes Abbruch tun. Daher ist nicht Lästerung die Ableugnung Gottes und die Vertretung religiöser oder irreligiöser Ansichten, welche dem im Strafgesetze vorausgesetzten Gottesbegriff entgegen sind. Die Äusserungen, von denen das Gesetz als Mittel der Gotteslästerung spricht, sind zu verstehen von Wort und Schrift; symbolische Handlungen oder bildliche Darstellungen (dieses nicht unbestritten!) sind keine strafbaren Äusserungen. Die Äusserung muss »beschimpfend« sein, ein Begriff, der sich gesetzlich nur sehr schwer formulieren lässt (siehe weiter unten!). Zum Tatbestand ist dann noch erfordert die Öffentlichkeit und die Erregung von Ärgernis. Das erste Merkmal ist auch in den allermeisten ausländischen Gesetzgebungen erfordert und wird meistens von dem öffentlichen Begehen der Lästerung verstanden. Das zweite Merkmal, das Erfordernis des Ärgernisses ist im Auslande mit Ausnahme von Schweden ganz unbekannt; es macht die Gotteslästerung zu einem Erfolgsdelikt.

B. Beschimpfung von Religionsgesellschaften. Das Gesetz unterscheidet als Gegenstand des Rechtsschutzes drei Objekte: Die *Religionsgesellschaften* als solche, ihre *Einrichtungen* und *Gebräuche.* Den Schutz des Gesetzes geniessen also zunächst alle irgendwo innerhalb des Bundesgebietes mit Korporationsrechten ausgestatteten Religionsgesellschaften, also auch dann, wenn sie Korporationsrechte nicht eben in demjenigen Einzelstaate besitzen, in welchem sie beschimpft werden. Kontroverse ist es, ob alle *christlichen* Religionsgesellschaften, ohne Rücksicht darauf, ob sie irgendwo im Reiche Korporationsrechte besitzen oder nicht, geschützt sind, z. B. auch die anglikanische und die griechisch-katholische. Hier müsste eine neue Gesetzgebung Klarheit schaffen. *Einrichtungen* sind die auf Satzung beruhenden organischen Bestandteile einer religionsgesellschaftlichen Verfassung oder Verwaltung, so nach Ausspruch des Reichsgerichtes: das Konzil, der Priesterzölibat, der Marienkultus, die äusserliche Christusverehrung, die Konfirmation, die Funktionen des christlichen Predigtamtes, das lutherische Predigtamt, die Sonntagsheiligung, das katholische Priestertum, das Ordenswesen, Messopfer, Beichte u. s. w. *Gebräuche* sind die in der communis opinio einer Religionsgesellschaft begründeten tatsächlichen Übungen oder Darstellungen religiöser Ordnungen, ob diese auf geschriebenem oder ungeschriebenem Rechte beruhen. Die reichsgerichtliche Judikatur zählte dazu z. B.: das christliche Kollektenwesen, die Amtstracht, den Reliquienkultus, die kirchliche Begräbnisordnung, das Kreuzzeichen der Katholiken. Das »*beschimpfen*« ist ein ausgedehnterer Begriff als die »beschimpfende Äusserung« bei der Gotteslästerung.

Es kann geschehen mündlich, schriftlich, durch Druck oder Bild, durch Handlung oder Symbol. Den Begriff der Beschimpfung selbst zu definieren ist recht schwer. »Hinsichtlich der *objektiven* Merkmale des Beschimpfens, sagt K. (S. 45), hat sich die reichsgerichtliche Judikatur auf einer gesunden, dem natürlichen Empfinden durchaus entsprechenden Linie gehalten. Die Beschimpfung kann zunächst geschehen durch Unterstellung an sich verächtlicher Tatsachen; dann spielen die gebrauchten Ausdrücke oder die Roheit der Form keine selbständige Rolle. Für die Praxis war das der minder häufige und minder kritische Fall. Das grössere Diskussionsgebiet liegt im Kreis derjenigen Fälle, in welchem die Beschimpfung durch Tätigkeit geschieht.« Sie ist dann »ein schwerer Angriff als Beleidigung« und kennzeichnet sich durch die *Roheit* des Gedankeninhaltes und der Form. Nicht als Beschimpfung wurden vom Reichsgericht angesehen: Strengste abfällige Kritik in wissenschaftlicher Form, Ironie und Spott (Bierpredigt), Herabwürdigung oder Geringschätzung, leichtfertige Frivolität. Dagegen hat die Kritik an den *subjektiven* Merkmalen der Beschimpfung einzusetzen. Doch darüber weiter unten.

Über eine andere Frage, ob eine Beschimpfung dadurch begangen werde, dass Geistliche mit den eigenen Worten ihrer Kirchenlehre sich über andere Religionsgesellschaften, ihre Einrichtungen und Gebräuche äussern, gibt K. sein Urteil im Anschluss an eine bejahende Entscheidung des Reichsgerichtes folgendermassen ab: »Wenn päpstliche Verdammungsbullen eine objektiv beschimpfende Sprache gegen Akatholiken führen, wenn reformatorische Bekenntnisschriften das gleiche tun gegen die Papisten, ihre Einrichtungen und Gebräuche, so berechtigt das niemanden, weder Geistliche noch Laien, solche generelle Lehrurteile auch für Einzelfälle zu Beschimpfungszwecken sich anzueignen. Non idem, si duo faciunt idem. In den beschimpfenden Ausdrücken mancher päpstlichen Bullen drückt sich die Fiktion der Fortdauer eines längst begrabenen kirchenpolitischen Systems, des mittelalterlichen Staatskirchentums aus. Dass der Staat mit seinem Strafrecht hier nicht reagiert, ist nicht der Ausdruck der Billigung solcher Beschimpfungen, sondern lediglich die Folge der unverantwortlichen internationalen Stellung ihrer Urheber. In den Beschimpfungen der Schmalkalder Artikel drückt sich die Leidenschaft eines geistigen Auseinandersetzungsprozesses aus, welcher nach der Seite der Form, die hier allein in Betracht kommt, ausschliesslich dem Zeitalter seines Jahrhunderts angehört. Die Leute des 20. Jahrhunderts gehören dem paritätischen

Staate an und stehen daher unter den Grenzen seines Rechtes und unter den Formen seiner Kultur. Darin liegt keine Beschränkung der »geistlichen Amtstätigkeit«. Keinem Religionsdiener ist es verwehrt, die volle Schärfe der religiös-kirchlichen Gegensätze in lehrhafter Form herauszukehren. Er kann kritisieren, polemisieren, kontrovers predigen, ironisieren, herabwürdigen, geringschätzen, aber er kann nicht, auch nicht unter dem Deckmantel der Kirchenautorität »beschimpfen«. Daher sind Vorschläge, solche Fälle grundsätzlich der Strafbarkeit zu entrücken, oder sie auch nur zu privilegieren *(Hamm)*, ganz unannehmbar.« (S. 47). Es ist nur zu befürchten, dass eine solche Strafbestimmung vielfach als eine Einschränkung der Lehrfreiheit empfunden werde.

Zu den *Modalitäten des objektiven Tatbestandes* gehört nach allgemeiner Forderung die Öffentlichkeit der Beschimpfung. Ärgerniserregung gehört dagegen, im Unterschied von der Gotteslästerung, nicht zu den Merkmalen der objektiven Beschimpfung.

II. Der zukünftige Rechtszustand.

Das ist die bisherige Gesetzgebung. Wie soll sie sich in Zukunft gestalten? Soll man sich auf die Seite zahlreicher Stimmen aus dem Volke stellen und in radikalem Vorgehen den ganzen § 166 aufheben? Oder soll man, unbeirrt durch diese vielfach aus Unverstand und Engherzigkeit hervorgegangene Stimmung sich bemühen, hier wie bei anderen Paragraphen des Strafgesetzes an einer Vervollkommnung und Reform zu arbeiten? Professor Kahl äussert sich darüber folgendermassen: »Erdrückt und beängstigt von den Schwierigkeiten der Rechtssprechung haben wenige, aber beachtenswerte Stimmen die völlige *Beseitigung* des berüchtigt gewordenen § 166 gefordert. *Diesen Weg kann ich nicht empfehlen.* Allerdings ist mit vielen auch meine Stellung zu den Bedingungen und dem Bedürfnis der Aufrechterhaltung des einen oder anderen Tatbestandes eine verschiedene, anders zur Gotteslästerung, anders zur Beschimpfung von Religionsgesellschaften. Aber in keinem Falle wüsste ich die Aufhebung *grund*sätzlich zu vertreten .... Ernste Bedenken werden gegen den Fortbestand des § 166 angeführt. Man misstraut dem subjektiven freien Ermessen der Richter, missbilligt die verschiedenartige Rückwirkung auf die einzelnen Konfessionen, hält Zwang in religiösen Dingen für Verletzung des modernen Rechtsstaates und der Gewissensfreiheit, erwartet vom Strafgesetz nur eine Verschärfung und Vergiftung der religiösen Kämpfe, erkennt darin eine Schädigung der Religion als Sache freier Überzeugung. Dem Gewichte dieser

Momente wird sich keiner verschliessen. Aber sie begründen nicht die gestellte Forderung. Eins scheidet ganz aus: das Misstrauen gegen den Richterstand. Ein neues Str.-G.-B. wird die Freiheitsgrenze des subjektiven Ermessens noch viel weiter stecken müssen, soll es dem ersehnten Ziele dienen, an Stelle des Formalismus die Vernunft der Sache zu retten. Bleibt das Vertrauen zu dem richtigen Gebrauche dieser Freiheit nicht unerschütterliche Voraussetzung, so ist das Revisionswerk überhaupt einzustellen. Alle übrigen Gründe weisen lediglich auf den Weg der Reform. Der verschiedenartigen Rückwirkung des Gesetzes auf die Konfessionen ist eben durch Erweiterung des richterlichen Ermessens abzuhelfen. Die Gewissensfreiheit ist vollkommen zu schützen, aber freilich vorweg anzumerken, dass Lästern und Beschimpfen keine unentbehrliche Requisite der Religionsfreiheit sind. Den religiösen Kämpfen ist der Stachel insoweit zu nehmen, als er in der Ungleichheit strafrechtlicher Behandlung wurzelt. Das Wesen der Religion endlich ist von jedem anmasslichen Zugriff des Rechtes mit heiliger Scheu reinzuhalten. Alles dieses sind Direktiven für den Gesetzgeber, mit denen er es nicht ernst genug nehmen kann. Aber keines begründet, dass die Religion und das zu ihrer Ausübung gesellschaftlich gegliederte Volk des strafrechtlichen Schutzes grundsätzlich entbehren *muss.*«

»Die radikale Beseitigung des Strafschutzes aus § 166 würde einen Einriss in die organische Entwickelung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Deutschland bedeuten, welcher dem religiös gestimmten Volksbewusstsein gänzlich unverständlich bleiben, in den breiten Massen wie eine staatliche Entwertung der Religion wirken und die widerlichsten Angriffe auf Heiliges entfesseln würde. Nicht zum Schaden der Religion, aber zum Schaden des sittlich-religiösen Bildungsstandes des deutschen Volkes. Ein von den geschichtlichen Erfahrungen und den realen Vorgängen des Volkslebens abstrahierender Idealismus mag sich über diese Gefahr hinwegtäuschen. Wer an irgend einer Stelle mitverantwortlich ist für das künftige deutsche Strafrecht, kann ihr die Türe nicht öffnen. . . . . Einzelne würden ihre Rechnung dabei suchen und finden, das *Gesamtinteresse* würde unbefriedigt, das Volksgewissen beunruhigt bleiben (S. 81 f.).

Wie unangebracht tatsächlich die Abschaffung des § 166 wäre, lehrt ein Blick auf die Statistik. Aus den Zahlen, welche K. an einem anderen Orte seiner Studie (S. 99) und zu anderen Zwecken anführt, lässt sich folgende Statistik über die Verurteilungen wegen Religionsvergehen im Allgemeinen und wegen § 166 im Besonderen aufstellen:



Es erfolgten im Deutschen Reich Verurteilungen wegen Religionsvergehen:

Im Jahre 1897:	308,	darunter gegen § 166:	183
„ „ 1898:	319,	„ „ „	193
„ „ 1899:	328,	„ „ „	179
„ „ 1900:	330,	„ „ „	179
„ „ 1901:	322,	„ „ „	148
„ „ 1902:	345,	„ „ „	189
„ „ 1903:	329,	„ „ „	178
Summa	2281,	„ „ „	1249

Wenn man bedenkt, dass trotz des Strafgesetzbuches so viele Beschimpfungen der Religion[1]) vorkommen (und wie viele gehen noch ungestraft durch!), so kann man sich ein Begriff bilden von dem Tone, der dann die religiöse Polemik beherrschen würde, wenn erst die Beschimpfung ganz straflos bliebe. »Es lässt sich«, sagt K., »mit einigem Anfwand von Idealismus und Optimismus sehr wohl sagen und hören, dass gerade der Wegfall der Staatshilfe zur Selbstzucht und Selbstbestimmung erziehen, den Streit der Konfessionen mehr verinnerlichen und seinen Austrag in verfeinerte Formen lenken könnte«. Jedoch lässt sich wohl mit mehr Recht sagen, dass »jenem Optimismus gegenüber nach den tatsächlichen Verhältnissen und Erfahrungen auch die pessimistische Erwartung gleich oder besser berechtigt sei; der Wegfall des Strafschutzes werde nicht zur Milderung der Gegensätze, sondern nur zu masslosem Missbrauch der Schimpffreiheit führen« (S. 88).

Die durch die zukünftige Gesetzgebung zu *schützenden Güter* sind nicht das religiöse Gefühl — das würde den ganzen Strafrechtsschutz in Subjektivismus auflösen, sondern die Religion und der Religionsfriede, insofern der Staat ein Interesse daran hat, dass dieselben gewahrt werden. Es braucht gar nicht bewiesen zu werden, dass auch der moderne deutsche Staat, ohne sich mit irgend einer bestimmten Religion oder Konfession zu identifizieren, an der Religion ein Interesse hat, dass sie für ihn ein immaterielles Rechtsgut darstellt. Dieses Interesse hat er nicht an der Religion als solcher, »sondern als einer mit dem Volksinnersten geschichtlich verwachsenen Kulturmacht, als sittlicher Volkskraft, als Quelle

---

[1]) In seinem dritten Teile bestraft der § 166 auch diejenigen, welche »in einer Kirche oder in einem anderen zu religiösen Versammlungen bestimmten Orte beschimpfenden Unfug verüben«. Verurteilungen aus diesem Grunde dürften aber seltener sein, und die oben gegebenen Zahlen beziehen sich wohl meistens auf Gotteslästerungen und besonders auf Beschimpfungen der Religionsgesellschaften.

staatserhaltender Tugenden, der Vaterlandsliebe, der Pflichterfüllung, der Nächstenliebe, als sozialer Macht, als idealem Gegengewicht im erbarmungslosen Vernichtungskampfe um die materiellen Interessen.«

A. Gotteslästerung. Im modernen Staate ist die Gotteslästerung allein in dem Sinne strafrechtlich zu verbieten, dass das zu schützende Objekt die Religion selbst ist. Der Tatbestand wäre also zu fassen: Wer öffentlich in beschimpfender Weise die *Religion* lästert. Doch diese Wendung würde einer zu weit gehenden Auslegung ausgesetzt sein und K. möchte es daher bei der alten Bestimmung des Objektes lassen (Wer ..... *Gott* lästert). Nach der geschichtlichen Entwickelung wird jedoch vorausgesetzt, dass der Rechtsschutz sich nicht auf irgendwelche Religion, sondern nur auf die *monotheistischen* Religionen erstreckt und zwar auf *alle*. Die Beschränkung auf die mit Korporationsrechten bestehenden Religionsgesellschaften muss fallen, da für die Verleihung von Korporationsrechten andere Gesichtspunkte massgebend sind, als die religiöse Wertung des Gottesdienstes. Ferner muss das Erfordernis der *Ärgerniserregung* in Wegfall kommen. Ist die Gotteslästerung strafbar als rechtswidriger Angriff auf das vom Staat für wertvoll gehaltene Kulturinteresse der Religion, dann ist sie an sich ein *objektives* Ärgernis und darf nicht abhängig sein von der Empfindlichkeit oder Gleichgültigkeit der Zuhörer oder Leser. Endlich wäre direkt oder umschreibend eine *Legaldefinition der Lästerung* erfordert; dabei soll jedoch der persönlichen Gewissensfreiheit und der wissenschaftlichen Überzeugung der gebührende Spielraum gewährt werden.

B. Beschimpfung der Religionsgesellschaften. Hier muss vor allem der *subjektive Tatbestand* gesetzlich festgelegt werden. Erforderlich ist zunächst zum Begriff der Beschimpfung die *Roheit der Form.* »Abgefeimt spitze, aber elegante Worte können Beleidigung sein, nicht aber Beschimpfung« (S. 89). Jedoch nicht jede objektiv beschimpfende Äusserung darf als Beschimpfung im strafrechtlichen Sinne behandelt werden; es muss auch der *Vorsatz der Beschimpfung* vorliegen, die Handlung muss aus einer *verwerflichen Absicht, aus gemeinen Motiven, mit schimpflichem Zwecke* begangen sein. Nicht strafbar also wären die Fälle, »in denen der gute Glaube, ehrliche Absicht, heiliger Zorn, stürmischer Wahrheitsdrang, religiöse Erregung das Wort auf die Lippen gelegt haben«. Dass hier mit anderem Masse gemessen werden soll, als bei der Beleidigung, begründet K. damit, dass es sich hier nicht um den individuellen Verkehr unter Genossen gleichen Rechtes handele, in

welchem die Worte zu wählen und zu wägen sind, sondern »um die Bemessung von öffentlichen Werten der Gesamtheit gegenüber, um den Kampf der Gemeininteressen. Die Absicht kann sich verdienstlich in den Dienst des Ganzen stellen wollen. Der Mund kann beschimpfen, die Absicht nichts weniger als beschimpflich sein« (S. 90). Schimpfliche Absicht muss also als subjektives Tatbestandsmerkmal ausdrücklich erfordert werden.

Drei andere Forderungen erhebt K. im *Interesse der Parität.*

1) Der Rechtsschutz muss auf *alle Religionsgesellschaften*, auch die bisher ohne Korporationsrechte bestehenden ausgedehnt werden, wie oben bei der Gotteslästerung schon bemerkt wurde.

2) Die *Einzelobjekte der Beschimpfung* müssen einer Revision unterzogen werden. Bisher »ist die katholische Kirche vollkommener gegen Beschimpfung geschützt als die evangelische. *Hamm* vermeint darüber hinwegzukommen mit der Erklärung, dass die evangelische Kirche weniger Gebräuche und Einrichtungen hat als die katholische. »Sie wird weniger beschützt, weil sie weniger besitzt, was des Schutzes bedarf«. Eine Beschwerde darüber sei ungefähr so, »als wenn die Armen und Besitzlosen die Strafbestimmung wegen Diebstahls als ungerechtfertigt angreifen wollten, weil nur der Diebstahl gegen Besitzende bestraft werde.« Die Sache liegt denn doch tiefer! Das Gesetz vermisst nicht die durch die Wesensverschiedenheit beider Kirchen bedingte ungleiche Rückwirkung des Tatbestandes auf die Rechtsanwendung. Die Lehre soll an sich nicht Objekt des Strafschutzes sein. Alle Grundelemente katholischen Kirchenrechts sind aber dogmatisch fundiert. Angriffe auf die Lehre qualifizieren sich insoweit von selbst als Angriffe auf Verfassung und religionsgesellschaftlichen Tatbestand. Daher die unvermeidliche Kasuistik der Judikatur in dem früher erwähnten Umfang. Ferner kann nach ihrer bis ins Kleine durchgebildeten rechtlichen Organisation die katholische Kirche alle ihr irgendwie wertvollen Bestandteile der Gemeinschaftsordnung als Einrichtungen oder Gebräuche in Anspruch nehmen, während die evangelische Kirche ebenso entscheidenden Wert auf die Anerkennung ihres durch die persönliche Gewissenstat der *Reformatoren* gewirkten geistlichen Charakters legen muss, hierin aber strafrechtlichen Schutz vermissen muss. Dass hier Imparität empfunden wird, ist eine Tatsache, die der Gesetzgeber nicht ignorieren kann.«

Um die Parität herzustellen, müsste also einerseits der Rechtsschutz der »Einrichtungen und Gebräuche« der katholischen Kirche in engere Grenzen verwiesen werden, andrerseits müsste er für die

evangelische Kirche, wenn wir K. richtig verstehen und wenn man seine Ausführungen als Echo der protestantischen Presse auffasst, auf die Person der Reformatoren ausgedehnt werden. Wie ist das zu erreichen?

»Es gibt nur zwei Auswege. Entweder man lasse den Schutz der Religionsgesellschaften als solcher fallen und beschränke ihn auf ausgewählte Einzelobjekte. Oder man verzichte unmittelbar auf solche Auswahl und gebe den Schutz den *Religionsgesellschaften im ganzen*. Der erstere Weg ist nicht anzuraten. Denn jede solche Auswahl gibt zu viel oder zu wenig, bleibt lückenhaft und willkürlich. Dann müsste man noch einen Schritt weiter gehen und, dem Beispiele Russlands folgend, in einer Beilage kasuistisch aufzählen, was für jede einzelne Religionsgesellschaft als Gegenstand der Verehrung, Einrichtung und Gebrauch zu gelten hat. Ich kann wie früher so auch jetzt nur den andern Weg empfehlen, *einen Schritt unbegrenzten Vertrauens zum deutschen Richterstand*: man lasse die Spezialisierung der Einzelobjekte überhaupt und schütze die Religionsgesellschaften *als solche*. Man gebe dem richterlichen Ermessen anheim, aus der Natur des angegriffenen Einzelobjektes in seiner *spezifischen* Beziehung zur beschimpften Religionsgesellschaft den konkreten Tatbestand zu bestimmen und zu beurteilen« (S. 91 f.).

Ob dieses der richtige Weg ist, möchte nun doch zweifelhaft sein. Viele werden der Ansicht sein, grade in diesem Punkte müsste dem freien Ermessen der Richter enge Grenzen gezogen werden. Nicht als ob der deutsche Richterstand des Vertrauens unwürdig wäre, das K. für ihn fordert. Der Gesetzgeber darf es ihm unbedenklich schenken. Aber eine andere Frage wird es sein, ob das *Publikum* den richterlichen Urteilen in dieser Materie dasselbe Vertrauen entgegenbringen wird. Haben wir es nicht in unsern konfessionell aufgeregten Zeiten öfters erlebt, dass man sonst über allen Verdacht erhabenen Richtern Parteilichkeit vorgeworfen hat, sobald sie in Religionsprozessen eine andere als die von der öffentlichen Meinunng erwartete Entscheidung getroffen haben? Soll also das Gesetz dem öffentlichen Frieden dienen, so müsste es in diesem Punkte recht genau und ausführlich sein, sonst veranlasst es Berufungen ohne Ende und führt zur Untergrabung des richterlichen Ansehens.

3) Das Gesetz muss zum Ausdruck bringen, dass der Staat den Religionsgesellschaften nicht um ihrer selbst willen die mächtige Hilfe des Strafrechtschutzes gewährt, sondern nur in seinem eignen Interesse, insofern ihm durch den öffentlichen Religionsfrieden ge-

dient wird. Darum soll ein künftiges Strafgesetzbuch bei Beschimpfung von Religionsgesellschaften als Modalität des objektiven Tatbestandes die *Gefährdung des öffentlichen Friedens* aufnehmen. So würde auch der *soziale Zweck* der ganzen Strafbestimmung ins rechte Licht gesetzt; die schlimmsten Religionsverbrecher im paritätischen Staate sind die religiösen Friedensbrecher, die Konfessionshetzer. Der Staat hat allen Grund, die Verletzung des Allen wertvollen Gemeininteresses und Rechtsgutes des öffentlichen Friedens zu ahnden.

Durch dieses letztere Erfordernis kommt so recht zur Geltung, was K. an einer anderen Stelle die »*Säkularisation der Religionsdelikte*« nennt. Für die neuere Gesetzgebung hat die Religion als solche gar keinen Anspruch auf Schutz und Förderung. Nur das Staatsinteresse, nicht aber ein Pflichtgefühl veranlasst den Gesetzgeber, der Religion sich noch einigermassen anzunehmen. Ganz im Einklang damit steht es denn auch, wenn K. vorschlägt, die bisherige, allerdings recht mangelhafte Systematik der Religionsvergehen ganz umzustossen, die Religionsvergehen als besondere Gruppe im Strafgesetzbuch ganz auszuschalten und die einzelnen Tatbestände unter andere Gruppen von strafbaren Handlungen zu verteilen; so die Gotteslästerung und den beschimpfenden Unfug an Kultusorten unter die Vergehen gegen die öffentliche Ordnung, die Beschimpfung von Religionsgesellschaften unter die Vergehen gegen den religiösen Frieden, die Verhinderung und Störung des Gemeindekultus unter die Vergehen gegen die Ausübung staatsbürgerlicher Rechte.

Schliesslich behandelt Professor Kahl noch kurz die für Religionsvergehen zu verhängenden Strafen. Im Anschlusse an das ausländische Recht und unter Berücksichtigung der bisherigen Erfahrungen schlägt er eine Herabsetzung des Höchstmasses der Strafen (bisher 3 Jahre) auf 2 Jahre vor. Für diese Ermässigung soll auch massgebend sein, dass, wie gesagt, die Religionsvergehen künftighin nur noch als Vergehen gegen die öffentliche Ordnung, den öffentlichen Frieden und die Ausübung staatsbürgerlicher Rechte betrachtet werden, das Strafmass darf also nicht über die mittlere Höhe der für solche Vergehen verhängten Strafen hinausgehen. Dass auch das ausländische Recht durchschnittlich kein höheres Strafmass kennt, ist richtig; man könnte aber bemerken, dass in keinem Lande die konfessionelle Verhetzung und daher die Übertretungen dieser Paragraphen eine solche Ausdehnung genommen haben, wie in Deutschland; darin dürfte vielleicht — trotz der ent-

gegenstehenden Ansicht von Prof. Kahl — doch für Deutschland ein Grund vorliegen, durch ein höheres Strafmass abzuschrecken. Wahr ist es, dass die Richter bisher selten (22 mal auf 6921 Fälle) das Strafmass von 2 Jahren erreicht oder überschritten haben. Aber wenn das Gesetz nun noch die Strafe herabsetzt, so werden die Richter sich auch veranlasst fühlen, die Religionsvergehen auf der ganzen Linie milder zu behandeln. Ob dies nicht die Zahl derselben vermehren wird?

Wir begnügen uns mit diesen Andeutungen. Zweck dieser Zeilen war es nur, den Leser über den Stand der Frage zu orientieren. Eine eingehende Diskussion der einzelnen Vorschläge bleibt berufeneren Federn überlassen. Hoffentlich wird es gelingen, aus den widerstreitenden Meinungen und Weltanschauungen heraus eine Strafgesetzgebung zu finden, die das allgemeine Gerechtigkeitsbewusstsein befriedigt und die Religion, das höchste ideale Gut, wirksam schützt.

---

3. Kardinal Deusdedits Stellung zur Laieninvestitur.

Von *E. Hirsch*, Stuttgart.

Jahrhunderte lang vor dem Auftreten Gregors VII. hatten die weltlichen Fürsten in kirchlichen Dingen einen bedeutenden Einfluss ausgeübt.[1]) In weitem Umfang wurden die Bischofsstühle und Abteien wie die niederen Kirchenstellen auf dem Lande eigenmächtig von ihnen vergeben. Der juridische Akt, durch welchen die Übertragung einer Kirche an einen Geistlichen geschah, hiess im elften Jahrhundert investitura[2]) und nach diesem Ausdruck bezeichnet man den grossen kirchenpolitischen Streit, der in der zweiten Hälfte des elften und im Anfang des zwölften Jahrhunderts sich abspielte, gewöhnlich als den Investiturstreit.

Nach germanischem Recht vollzog sich die Investitur unter Anwendung eines Symbols, bei Bistümern durch Übergabe von Ring und Stab. In früherer Zeit hatte der Metropolit bei der Konsekration diese Handlung vorgenommen; aber jedenfalls seit dem 9. Jahrhundert überreichte der König dem Gewählten den Bischofsstab, seit Heinrich III. auch den bischöflichen Ring, und übertrug ihm damit das Bistum.[3])

Zur Ausübung der geistlichen Funktionen fehlte dem Investierten aber noch die bischöfliche Weihe. Darum musste er sich an den Metropoliten und seine Komprovinzialbischöfe wenden, die ihm die Konsekration erteilten. Weil aber die bischöfliche Weihe an letzter Stelle kam, so erschien sie vielen als reine Formsache. Für die grosse Masse war der Bischof fertig, sobald die Wahl der Person und die Überreichung der Symbole durch den weltlichen Herrn vollzogen war. Diese Auffassung, dass der Fürst den Bischof mache, legte sich um so näher, weil Ring und Stab an sich die Zeichen der spirituellen Gewalt des Bischofs waren. Überall musste man darum den Eindruck gewinnen, dass der König durch Übergabe

---

1) Vgl. *Werminghoff*, Gesch. der Kirchenverf. Deutschlands im M.-A. I. Bd. 1905. S. 68 ff.

2) A. a. O. 192. Vgl. *Deusdedits* Kanonessammlung (hgg. v. Wolf v. Glanvell. Paderborn 1905), S. 25 33: De his, qui episcopatum vel *investituram* ecclesiasticae dignitatis a laicis accipiunt.

3) *Hauck*, Kirchengesch. Deutschlands III (Leipzig 1896), 53. 577. Vgl. *Werminghoff* a. a. O. S. 71. 192 ff. *E. Höhne*, Kaiser Heinrich IV. (Gütersloh. 1906) S. 178 ff.

jener Symbole nicht bloss die Temporalien verleihe, sondern zugleich die geistliche Gewalt übertrage.[1]) Auch die Formel der Übertragung unterschied nicht zwischen dem geistlichen Amt und den damit verbundenen Gütern. Der weltliche Fürst verlieh eben »die Kirche« mit allem, was dazu gehörte. »Accipe ecclesiam«! war die Formel, die er nach dem Bericht des Petrus Damiani[2]) im 11. Jahrhundert bei der Überreichung des Hirtenstabes gebrauchte.

Dass bei dieser Art und Weise der Besetzung der Bischofsstühle die Achtung von der geistlichen Gewalt immer mehr zu schwinden drohte, ist leicht begreiflich. Die Kirchen und Bischöfe kamen in vollständige Abhängigkeit von den weltlichen Fürsten, und diese Zustände wurden noch unerträglicher, weil die Fürsten aus ihrem Recht auf die Kirchen und deren Besetzung häufig materielle Vorteile für sich zu ziehen suchten. Zur Investitur kamen in unvermeidlicher Konsequenz noch Simonie und andere Missstände.

Im Hinblick auf die Schäden, welche die Laieninvestitur für die Kirche im Gefolge hat, bezeichnet Kardinal Deusdedit gegen Ende des 11. Jahrhunderts dieselbe als Pest, als Pflanzschule der Simonie, als Untergrabung der ganzen christlichen Religion.[3]) Die Möglichkeit, vom Fürsten die bischöfliche Würde zu erlangen, führt nach ihm zur Missachtung der eigenen Bischöfe, zur Bestechung des Königs und seiner Diener und zu unwürdigen Dienstleistungen am weltlichen Hofe. Mehr als zehn Jahre halten da die Kleriker in dienender Stellung aus und ertragen geduldig Hitze, Regen, Kälte und anderes Ungemach. Sehnsüchtig wünschen sie den Tod ihres eigenen Bischofs herbei oder den eines andern, nach dessen Stelle sie streben. Die Furcht, ein Dritter könnte die erhoffte Stelle wegnehmen, bringt heftigen Neid und Eifersucht unter die Geistlichen. Manchmal werden kirchliche Stellen an durchaus unwürdige Personen vergeben,[4]) die nicht den Mut haben, gegen die Sünden und Fehler der Fürsten aufzutreten, in der Erinnerung, dass sie von diesen erhoben wurden; ja vielleicht sind sie gerade deshalb erhoben worden, damit sie es nicht wagen könnten, dagegen einzuschreiten. Milch

---

1) Cf. *P. Fournier*, Yves de Chartres in Revue des quest. histor. 1898, I, 64. 65.

2) Epist. I, 13. *Migne*, P. L. 144, 221.

3) Libell. c. invas. C. I, § 15, Mon. Germ. Libelli de lite. II, p. 314: Quis sanum sapiens non advertat hanc pestem seminarium esse simoniacae haereseos et totius christianae religionis lamentabilem destructionem? Cf. C. II, § 1, p. 317.

4) Immo proh dolor! in tantam Dei iniuriam interdum prosilitur, ut et servis et fornicariis dignitas ista praestetur. Libell. contr. invas. C. I, § 15, p. 314.

und Wolle nehmen diese Hirten von ihren Schafen, aber um ihr wahres Heil kümmern sie sich nicht. So erfüllt sich das Wort: Ruina populi sacerdotes mali. Bei einem solchen Hofdienst verwischt sich der Unterschied zwischen Priestern und Laien; von einer Erfüllung der klerikalen Pflichten, vor allem der Residenzpflicht, kann bei einem solchen Leben nicht die Rede sein. Statt sich vorschriftsgemäss von dem Tun und Treiben des gewöhnlichen Volkes fernzuhalten, denken manche Geistliche mehr an ihre Hunde und Falken, als an die Kanones (non canonum, sed canum et accipitrum studia exercent). Sie verlassen ihre Kathedralen und bleiben in der Umgebung des Kaisers, während es doch die hl. Kanones den Bischöfen untersagen, an den Königshof zu laufen. Dieselben Kirchengesetze verbieten unter Strafandrohung, dass ein Bischof an drei Sonntagen nach einander von seiner Kathedrale fern bleibe,[1]) und mancher von ihnen sieht wegen seines Hofdienstes dieselbe kaum drei- oder viermal im Jahr, mancher kaum einmal im ganzen Jahr. Und nicht genug damit, dass solche Bischöfe sich für ihre Person verfehlen, werden sie noch zum laqueus iuvenum;[2]) sie geben den andern Klerikern ein schlechtes Beispiel, so dass auch diese ihre Kirchen im Stich lassen und mit der Hoffnung, Bischof zu werden, am königlichen Hofe Dienste leisten.[3])

Auf diese Schäden, welche sich als Folgen der Laieninvestitur für den Klerus und die Kirche ergaben, hatte übrigens Kardinal Humbert gleich nach der Mitte des elften Jahrhunderts hingewiesen,[4]) und seit jener Zeit ging das Streben der römischen Reformpartei dahin, das Übel an der Wurzel zu fassen, den massgebenden Einfluss der Laienfürsten auf die Besetzung kirchlicher Stellen zu beseitigen und die in der alten christlichen Zeit übliche Wahl durch Klerus und Volk wieder durchzuführen.

Allein bei den Fürsten stiessen diese Bemühungen auf heftigen Widerspruch. Sie hatten die Bischofsstühle mit bedeutenden Güterkomplexen und politischen Rechten ausgestattet. Besonders in Deutschland waren die Bischöfe vielfach Reichsfürsten geworden, an deren treu ergebener Gesinnung dem Kaiser gelegen sein musste. Seit langer Zeit hatten die Fürsten bei Besetzung der Bistümer mitge-

---

1) Vgl. *Deusdedits* Kanonessammlung S. 15: De episcopis, qui suas ecclesias neglegunt: L. I, c. 56. 215—218. 226. S. 60. 125—127. 131. — Ut episcopi in suis ecclesiis resideant: L. I, c. 53. 216. 220. 316. S. 59. 126. 128. 186. — Ut episcopi tribus epdomadibus non absint a sua ecclesia: L. I, c. 29. 148, S. 42. 98. — Ut in concilio ultra XV dies non teneantur: L. I, c. 122. S. 87.

2) Cf. Isai. 42, 22.

3) Libell. contr. invas. C. I, § 15, p. 314.

4) *Humbert.*, Advers. simon. l. III, c. 20 sqq. Libelli de lite I, 223 sqq.

wirkt und ohne besonderen Widerspruch das Recht der Investitur ausgeübt.[1]) Jetzt sollten sie auf einmal jeglichen Einfluss auf Verleihung kirchlicher Ämter verlieren, auf ihr anscheinend wohl erworbenes Recht verzichten und von den neuen Bischöfen den Treueid nicht mehr verlangen dürfen. Ihr Widerspruch ist darum begreiflich, und ebenso versteht man es, dass ein grosser Teil des Volkes und des Klerus sich auf ihre Seite stellte. Mancher aus dem niederen und höheren Klerus verdankte ja selbst seine Stellung der Gnade eines Fürsten, der ihn investiert hatte.

So waren auf fürstlicher wie auf kirchlicher Seite berechtigte Ansprüche, und eben die Schwierigkeit, den auf beiden Seiten mit Energie und Heftigkeit verfochtenen Interessen gerecht zu werden, verursachte die lange Dauer des Investiturstreits. Wenn man aber schliesslich im Wormser Konkordat 1122 eine Ausgleichung und Einigung fand, so sind es neben den päpstlichen Dekreten und Synodalbeschlüssen[2]) hauptsächlich die zahreichen Streitschriften, die aus beiden Lagern hervorgingen und allmählich auf gemeinsamer Grundlage eine Annäherung und Verständigung der Parteien ermöglichten.[3])

Nicht bloss das tatsächliche Zustandekommen des Konkordats, sondern noch mehr der Inhalt desselben, die Unterscheidung zwischen Temporalien und Spiritualien, die Auseinanderhaltung des speziellen Kirchenguts und der Regalien, die Stellung des Königs zu den Wahlen, die Wahrung der Rechte des Metropoliten bei denselben, die Reihenfolge der einzelnen Akte: all dies war das Resultat einer Entwicklung, die durch die Kontroversliteratur der letzten Jahrzehnte vollzogen wurde.[4])

Anfangs wies man jede Beteiligung oder Einmischung der Laien bei Besetzung der Kirchenstellen durchaus zurück. *Wido von Arezzo,*[5]) *Kardinal Humbert,*[6]) *Petrus Damiani*[7]) betonten vor allem die untrennbare Verbindung von Kirchengut und kirchlicher

1) Vgl. *Giesebrecht*, Die Gesetzgebung der röm. Kirche zur Zeit Gregors VII. in Münch. Hist. Jahrb. 1866, S. 117 ff.

2) Es kommen hier besonders in Betracht: Synode v. Reims a. 1049, c. 1; Syn. zu Rom a. 1059, c. 6; Syn. v. Vienne u. Tours a. 1060, c. 1 u. 4; Syn. v. Rom a. 1063, c. 6; Gregor VII. auf den röm. Syn. a. 1075, 1078, 1080; Viktor III. auf der Syn. z. Benevent a. 1087; Urban II. zu Melfi a. 1089, zu Piacenza a. 1095, zu Clermont a. 1095, zu Bari a. 1098, zu Rom a. 1099; Syn. v. Vienne a. 1112. Vgl. *Hinschius*, System des Kirchenrechts II, 557 ff.

3) *Rietschel* in *Haucks* Realencyklop. f. prot. Theol. IX³, 216. Vgl. *Werminghoff* a. a. O. 195.

4) *Mirbt*, D. Publizistik im Z.-A. Gregors VII. (Leipzig 1894) S. 542.

5) Libelli de lite I, p. 6.

6) Adv. simon. l. III, c. 1. 2. 5. 6. Lib. de lite I, p. 198 sqq.

7) Epist. I, 13. *Migne*, P. L. 144, 221 sq.

Weihe. Eine Übertragung des ersteren ohne die letztere gilt ihnen als unmöglich. Die Verleihung beider ist ein rein geistlicher Akt, mit dem die Laien nichts zu schaffen haben. Vollends zu verwerfen ist die königliche Investitur mit den geistlichen Insignien, mit Ring und Stab. Die Ernennung der Bischöfe durch die Fürsten ist nach Kardinal Humbert eine Verkehrung der alt-kirchlichen Ordnung. Diese verlangt, ut metropolitani judicio electio cleri, principis autem consensu expetitio plebis et ordinis confirmetur. Darnach kommt dem Fürsten höchstens eine Bestätigung durch Konsens zu. Bei der jetzigen Laieninvestitur ist aber die Ordnung gerade umgekehrt: das Urteil des Metropoliten kommt zuletzt und die weltliche Gewalt, die die ganze Sache doch gar nichts angeht (quorum interest nihilum), zuerst. Quid enim ad laicas pertinet personas sacramenta ecclesiastica et pontificalem seu pastoralem gratiam distribuere, camyros scilicet baculos et anulos, quibus praecipue perficitur, militat et innititur tota episcopalis consecratio? Darum sollen die so Investierten gar nicht als Bischöfe gelten.[1])

Diese Gedanken Humberts blieben im ganzen das Programm für die streng kirchlichen Autoren der gregorianischen Zeit. Nach dem Tode Gregors wurde aber die schon früher von den Kaplänen des Herzogs Gottfried von Tuscien aufgestellte und von Petrus Damiani bekämpfte[2]) Trennung von Kirchengut und Weihe auf antigregorianischer Seite scharf durchgeführt durch *Wido von Ferrara*. Er unterschied im zweiten Buch seiner Schrift De scismate Hildebrandi in der Stellung des Bischofs das jus spirituale und das jus saeculare. Das erstere geht die fürstliche Gewalt nichts an; sollen aber die Bischöfe in den Besitz von weltlichen Rechten kommen, so müssen sie dieselben aus der Hand der weltlichen Gewalt empfangen. Dies geschieht durch die Investitur, die durch die kirchliche Tradition anerkannt und legitimiert ist.[3])

Da überhaupt die Verteidiger der königlichen Investitur ausnahmslos die Tradition für sich in Anspruch nahmen,[4]) blieb den Vertretern der kirchlichen Forderungen nichts anderes übrig, als durch Beiziehung der Tradition ihre Gegner zurückzuweisen und den eigenen Standpunkt zu verteidigen. So erblickt denn auch *Deusdedit* das Hauptziel seiner Abhandlung im ersten Kapitel seiner Streitschrift »Contra invasores et simoniacos et reliquos schismaticos«

1) *Humbert.* Card., Adv. sim. l. III, c. 6; De lite I, p. 205. *Mirbt*, Publizistik 463 ff. *Werminghoff* a. a. O. 195.
2) *Petr. Dam.*, Epist. I, 13. *Migne*, P. L. 144, 219 sqq.
3) Libell. de lite I, p. 564 sqq. *Mirbt*, Publizistik 504 ff.
4) *Mirbt* a. a. O. 478.

darin, zu zeigen, dass die Fürsten nicht bloss kein Recht haben, sich für die Investitur auf eine schon lange geübte Gewohnheit zu berufen, dass vielmehr die ganze wahrhaft kirchliche Überlieferung gegen sie spricht. Bei verschiedenartigen Übungen in der Kirche hat man sich nach derjenigen zu richten, die sich auf apostolische und katholische Tradition stützen kann. Ein Gewohnheitsrecht gegen eine solche wahrhaft kirchliche Überlieferung ist nach Deusdedit völlig ausgeschlossen, auch wenn die gesetzwidrige Übung noch so lange Zeit hindurch gedauert hätte. Wenn es nur auf die Länge der Zeit ankäme, meint er, dann müsste man auch Gott den Herrn einer Rechtsverletzung beschuldigen, weil er die Israeliten befreite, obwohl sie unter Pharao, Cyrus und Darius longissima consuetudine in Knechtschaft gehalten waren, und weil er das Menschengeschlecht erlöste, obwohl es longa consuetudine 5000 Jahre in der Knechtschaft des Teufels war.[1])

Über die geschichtliche Entwicklung der Bischofswahl und der Investitur gibt Deusdedit in seiner publizistischen Schrift (1097) folgende Darstellung, bei der er eine Menge von Väterstellen anführt, die er bereits in seine 1087 verfasste Kanonessammlung aufgenommen hatte:

Nach apostolischer Anordnung[2]) soll bei Erledigung eines Bischofsstuhls Klerus und Volk gemeinsam aus den Geistlichen der eigenen oder einer andern Kirche sich einen Hirten wählen. Diese Übung wurde unverletzt bewahrt, bis die Kirchen vonseiten der Gläubigen mit reichen Besitztümern ausgestattet wurden. Jetzt begann die Bewerbung um den Bischofsstuhl an der eigenen oder an fremden Kirchen, verbunden mit simonistischen Umtrieben. Aber alsbald traten die römischen Päpste, wie Bonifaz, Cölestin, Leo, Gelasius, Symmachus, Hormisdas, Gregor, dagegen auf; die einen verwarfen die simonistische Häresie, andere bestimmten die alte Gewohnheit dahin, dass eine Kirche aus einer andern nur dann einen Bischof bekommen dürfe, wenn in der eigenen sich kein tauglicher Kandidat finden lasse (was kaum anzunehmen sei). Die christlichen Kaiser Konstantin, Konstans, Valentinian, Theodosius, Arkadius, Honorius, Karl, Ludwig u. a. haben an dieser apostolischen Überlieferung festgehalten. Sie haben wohl Kirchen erbaut und reichlich

1) Libell. contr. invas. C. I, § 14, p. 313. Vgl. Kanonessammlung L. I, c. 243, S. 141. *Schmidlin*, Das Investiturproblem im Archiv f. k. K.-R. 1907, 99 f.

2) *Deusdedit* beruft sich hier namentlich auf die Apostolischen Kanones (n. 31) und verteidigt zugleich entschieden deren Authentie. Libell. contr. invas. C. I, § 1, p. 301. Vgl. Kanonessammlung S. 4.



beschenkt; aber hinsichtlich des Klerus und des Kirchenguts wollten sie kein Recht für sich beanspruchen. Ja manche derselben haben ein solches Unterfangen in ihren Erlassen geradezu verboten.[1])

Häretische Kaiser waren es, welche zuerst die althergebrachte Ordnung umstiessen und die hl. Kirche Gottes sich unterordneten. Die eutychianischen Kaiser Zeno und Anastasius schickten katholische Bischöfe in die Verbannung und erhoben auf deren Stühle ihre eigenen Gesinnungsgenossen. Aber der Klerus und das Volk wollten diese pseudoepiscopi nicht anerkennen, da sie durch weltliche Fürsten ohne rechtmässige Wahl erhoben worden waren.

Dem Beispiel dieser Häretiker folgten einige griechische Kaiser und setzten in den Städten ihres Reiches ihre Bischöfe ein. Für Rom aber verlangten sie nur, dass das vom Klerus und Senat unterzeichnete Wahldekret des künftigen Papstes ihnen vor dessen Konsekration zugestellt werde. Eine Änderung an der durch die Römer vollzogenen Wahl nahmen sie dabei niemals vor und später wiesen fromme und gottesfürchtige Kaiser auch jene ungehörige Anzeige ab, so dass unmittelbar an die Wahl sich die Konsekration des Papstes anschliessen konnte.[2])

Demnach hat man kein Recht, sich zu gunsten der Laieninvestitur auf solche Vorgänge in der alten Kirchengeschichte zu berufen. Dies waren Anmassungen von seiten solcher Kaiser, die nicht mehr auf dem Boden des rechten Glaubens standen und im Widerspruch mit der kirchlichen Tradition und Gesetzgebung ihre Gewalttätigkeiten durchführten. Im Hinblick auf solche Beispiele ruft darum Deusdedit aus: Ecce qui primum apostolicam traditionem de pontificali promotione ausi sunt violare! Ecce quibus primis auctoribus saeculi principes suos pontifices nituntur Dei ecclesiae promovere![3])

An einer Reihe von Zitaten aus den Bestimmungen der hl. Väter über die Bischofswahl zeigt er dann, dass diese stets die alte Praxis beobachtet wissen wollten, wonach bei Besetzung eines Bistums Metropolit, Klerus und Volk die massgebenden Faktoren waren,[4])

---

1) Cf. libell. c. invas. C. I, § 16, p. 315 sq.
2) Libell. contr. invas. C. I, §§ 1—4, p. 300—303.
3) L. c. C. I, § 3, p. 303.
4) *Deusdedit* zitiert *Leo I.* (vgl. Kanonessammlung L. I, c. 118, S. 86. L. I, c. 120, S. 86); *Cölestin* (vgl. a. a. O. L. I, c. 111, S. 84. L. I, c. 112, S. 84); *Gregor I.*; Syn. v. Nic. I, c. 6 (vgl. a. a. O. L. I, c. 6, S. 32); siebte allg. Syn. (vgl. a. a. O. L. IV, c. 13, S. 406); achte allg. Syn. (vgl. a. a. O. L. IV,

und er zieht daraus die Folgerung, dass in den Dekreten der hl. Väter der weltlichen Gewalt keinerlei Recht bei der Erhebung eines Bischofs zugestanden wurde. Decursis itaque tot sanctorum patrum auctoritatibus Latinorum scilicet et Graecorum, patet nihil juris imperatoriae potestati in pontificum electione seu promotione ab eisdem adtributum esse; immo ne qua laicalis potestas sibi quicquam in his vendicet, a quibusdam eorum sub anathemate id est a Deo separatione inhibitum fuisse. Sicherlich haben zur Zeit der Entstehung jener Dekrete die mächtigsten und christlichsten Kaiser gelebt; aber nie haben sie sich über Missachtung und Zurücksetzung wegen jener Wahlbestimmungen beklagt. Im Gegenteil; sie haben diese gerne hingenommen und sie zum Teil mit ihrer eigenen Unterschrift bekräftigt. [1])

Nur auf besondere Einladung von seiten der Kirche dürfen Laien sich an Bischofswahlen beteiligen, wie die VIII. allgemeine Synode bestimmte. [2]) Da aber eine verwaiste Kirche innerhalb dreier Monate wieder einen Bischof erhalten soll, so erfolgt diese Einladung in der Regel nur dann, wenn der Vertreter der weltlichen Gewalt gerade in der Diözese anwesend ist und nicht lange auswärts aufgesucht zu werden braucht. [3]) So war es auch bei der Wahl Gregors I. [4]) und des hl. Ambrosius. [5]) Darum haben die Verteidiger der königlichen Investitur kein Recht, sich auf diese Vorgänge zu berufen. Gregor und Ambrosius wurden erhoben iuxta priscam consuetudinem. Die weltliche Gewalt war von der Kirche eingeladen und beteiligte sich bei der Wahl dieser Bischöfe non imperio, sed obedientia. Darum herrscht trotz des grossen zeitlichen Abstandes volle Übereinstimmung zwischen diesen Bischofswahlen und der späteren achten allgemeinen Synode. [6])

Auch das *Papstwahldekret von 1059* bietet für ein königliches

---

c. 18, S. 409); Syn. v. Antioch. (= Can. apost. c. 30; a. a. O. L. IV, c. 22, S. 410); Syn. unter *P. Symmachus* (a. a. O. L. IV, c. 54, S. 425. L. I, c. 131, S. 90); Lib. pontif. (a. a. O. L. I, c. 250. 255, S. 144. 146); Syn. *Steph. III.* (a. a. O. L. II, c. 161, S. 268. L. II, c. 163, S. 269); Syn. *Leos IV.* (a. a. O. L. I, c. 149, S. 98); Syn. v. Laodic. (a. a. O. L. IV, c. 20, S. 410); *Cölestin* (a. a. O. L. IV, c. 44, S. 419). Libell. contr. invas. C. I, § 5—8, p. 303—307.

1) Libell. contr. invas. C. I, § 9, p. 307 sq.

2) Lib. contr. invas. C. I, § 7, p. 305. Vgl. Kanonessammlung L. IV, c. 18, S. 409.

3) L. c. C. I, § 10, p. 309.

4) Vgl. Kanonessammlung L. I, c. 227, S. 132.

5) Vgl. a. a. O. L. I, c. 284, S. 167.

6) L. c. C. I, § 10, p. 308 sq. Kanonessammlung S. 14: Quod electio beati Gregorii et beati Ambrosii concordet sanctae universali VIII synodo, quamvis post eos tempore primi Nicolai celebrata sit.

Recht durchaus keine Stütze. Zwar gibt Deusdedit zu, dass Nikolaus II. hierin bestimmte, beim Tod des Papstes solle sein Nachfolger gewählt und seine Wahl dem König kundgetan werden; erst dann solle die Konsekration des Papstes erfolgen.[1] Aber er streitet diesem Dekret jede rechtliche Bedeutung ab. Der König und sein Hof haben sich der darin enthaltenen Verfügung unwürdig gemacht: sie ergriffen Partei für den von Nikolaus II. gerügten Erzbischof Anno von Köln, setzten, soweit es auf sie ankam, den Papst ab und verboten, seinen Namen im Kanon zu nennen. Sie haben jenes Dekret, das eine Wahl des Papstes durch den römischen Klerus und das Volk und eine darauffolgende Anzeige beim König forderte, selbst verletzt durch ihre widerrechtliche Erwählung und Erhebung der Gegenpäpste Cadalaus von Parma und Wibert von Ravenna. Sodann hat dieser Wibert oder sein Anhang aus Parteiinteresse jenes Dekret durch Zusätze und Änderungen verfälscht, so dass sich nur wenige oder gar keine Exemplare mehr finden lassen, die miteinander übereinstimmen. Endlich ist das ganze Dekret überhaupt nicht rechtsgültig, weil es im Widerspruch steht mit älteren Bestimmungen der Kirche, die Papst Nikolaus II. nicht aufheben oder abändern konnte.[2]

Das geltende Recht, das durchaus in Übereinstimmung steht mit der Auffassung der Väter, ist nach Deusdedit enthalten in dem Dekret *Gregors VII.* vom März 1080, wonach die Laieninvestitur auf höhere und niedere Kirchenstellen für den Verleiher und Empfänger mit Exkommunikation und Absetzung bedroht ist.[3] Nach der Überzeugung der Väter ist die Wahl der Bischöfe der weltlichen Gewalt nicht unterworfen, und auch die früheren christlichen Kaiser haben hierin kein Recht für sich beansprucht. So bestimmten Karl d. Gr. und Ludwig: Sacrorum canonum non ignari, ut in Dei nomine sancta ecclesia suo liberius potiatur honore, assensum ordini ecclesiastico praebemus, ut scilicet episcopi per electionem cleri et populi secundum statuta canonum de propria dioecesi, remota personarum et munerum acceptione, ob vitae meritum et sapientiae do-

1) Lib. c. invas. C. I, § 11, p. 309. Nach solchem Zugeständnis eines Deusdedit muss dies materiell oder formell der Inhalt des vielbesprochenen Königsparagraphen gewesen sein.

2) Libell. c. invas. C. I, §§ 11—13, p. 309—318. *Giesebrecht*, Gesetzgebung a. a. O. 174 f. *Hefele*, Conc.-Gesch. IV², 806. 820. *Deusdedit* fasst seine Ausführungen über das Papstwahldekret dahin zusammen: His itaque decursis, patet praefatum decretum nullius momenti esse nec unquam aliquid virium habuisse. Libell. c. inv. C. I, § 13, p. 311.

3) Greg. VII. Registr. VII, 14a; ed. *Jaffé* p. 398 sq. Deusd. Libell. contr. invas. C. I, § 16, p. 315; Kanonessammlung L. IV, c. 95, S. 442.

num eligantur, ut verbo et exemplo sibi subiectis prodesse valeant.[1]) Diese kaiserliche Konstitution stimmt so sehr mit den Bestimmungen der hl. Väter überein, dass sie vom Nicänum oder von irgend einer allgemeinen Synode herrühren könnte. Sie erblickt die Ehre und Freiheit der Kirche in der Wahl des Bischofs durch Klerus und Volk; sie sieht in solcher Wahl die Einhaltung der kanonischen Satzungen; sie verbietet und bekämpft die simonistische Häresie; sie fordert für die Wahl des Hirten Berücksichtigung von Verdienst und Wissenschaft.[2])

Gegen Ende des ersten Kapitels seiner Streitschrift, in welchem er zeigen will, quod regi non liceat sacrosanctis ecclesiis episcopos constituere,[3]) konstatiert Deusdedit noch einmal in zusammenfassendem Rückblick, dass die Päpste und allgemeinen Synoden die Wahl der Bischöfe durch Klerus und Volk verlangen; dass die christlichsten Kaiser diese uralte, apostolische Übung nicht verletzten und teilweise in ihren Erlassen die Einsetzung der Bischöfe durch die weltliche Gewalt rundweg untersagten. Daran aber knüpft er abschliessend die Mahnung und Forderung: Caveant itaque saeculi potestates sequi quod Eutychianistae imperatores adinvenerunt et Dei ecclesiis nec pretio nec gratis nec etiam precibus episcopos constituant... Permittant sanctae Dei ecclesiae uti suo iure et honore, scilicet secundum sanctorum patrum sanctiones pontifices sibi deligere et promovere. Non mutent traditionem ecclesiae a Deo institutam.[4])

Im vierten Kapitel des Libellus contra invasores kommt Deusdedit noch einmal auf die Investitur, auf die Anstellung der niederen Geistlichen und auf das Verhältnis der Laiengewalt zum Kirchengut zu sprechen.[5])

Schon aus den Worten des Herrn an Aaron (IV. Mos. 18, 2 u. 6) und aus der Analogie mit der kanonischen Einsetzung der Bischöfe ergibt sich ihm klar, dass auch die niederen Kleriker nicht nach Laune und Belieben der Laien, sondern nach freier Disposition der geistlichen Gewalt angestellt werden müssen. In der weiteren rechtlichen Begründung führt Deusdedit neben Bestimmungen der älteren

1) Ludovici Pii Capit. Eccl. a. 818. 819, c. 2. Capit. regum Franc. MG. LL. II, 1, p. 276. *Deusdedits* Kanonessammlung L. IV, c. 280, S. 549.
2) Libell. c. invas. C. I, § 16, p. 315 sq. Vgl. Kanonessammlung L. I, c. 320, S. 187.
3) Libell. contr. invas. Prolog. p. 300.
4) L. c. C. I, § 17, p. 316 sq.
5) L. c. C. III, § 13 in fin., p. 354: Restat quartum capitulum tractandum, quod quinquepartita partitione secamus, scilicet: quod saecularibus non liceat in ecclesiam clericos introducere, nec expellere, nec eis circa praelatos suos patrocinium nec res ecclesiasticas regere vel in sua iura transferre. Cf. Prolog. p. 300.

Synoden und der Kaisergesetze [1]) auch zwei Dekrete der zeitgenössischen Gesetzgebung an: Nikolaus II. verlangte auf der römischen Synode vom April 1059 (c. 6): Ut per laicos quilibet clericus aut presbyter nullo modo ecclesiam obtineat, nec gratis nec pretio; [2]) und Gregor VII. bestimmte 1080: Si quis imperatorum, regum vel quilibet saecularium potestatum aut personarum investituram episcopatuum vel alicuius ecclesiasticae dignitatis dare praesumpserit, ecclesiae introitu privetur. [3]) Wie der Bischof vom Klerus und Volk gemeinsam gewählt wird, so sollen auch die Priester und niederen Kleriker propter pacis et caritatis bonum von Klerus und Volk und den benachbarten Geistlichen gewählt, dann aber vom Bischof oder seinen Stellvertretern geprüft und auf Lebenszeit an den betreffenden Kirchen von diesen angestellt werden. [4])

Wie die Anstellung, so ist auch die *Entlassung und Absetzung der Geistlichen* den Laien durch Synoden und Päpste verboten. [5]) Noch Nikolaus II. bestimmte 1059: Constituimus, ut cuiuslibet ordinis clericos laici non iudicent nec de ecclesiis eiciant. [6]) Dies kommt allein der kirchlichen Gewalt zu. Wenn diese aber sich veranlasst sieht, gegen sich verfehlende Kleriker einzuschreiten, dann dürfen die Laien ihnen auch keinen Schutz gewähren gegen ihre Vorgesetzten. [7]) Anderseits haben die Laien die Pflicht, auch sündhaften Geistlichen propter sacerdotii dignitatem Ehre und Gehorsam zu erweisen. [8])

Die Einsetzung und Absetzung der Geistlichen durch weltliche Fürsten ist nach Deusdedit auch unmöglich schon wegen des Verhältnisses der Laien zum Kirchengut. Das den Klerikern zukommende Kirchenvermögen ist so eng mit der Weihe verbunden, dass beide sich nicht von einander trennen lassen; [9]) und selbst wenn man in der Stellung der Kleriker eine geistliche und weltliche Seite unterscheiden wollte, hätten die Laien mit der Anstellung derselben nichts zu tun: sie sind von jeder Verwaltung und Verwendung des

1) Syn. Nic. II (vgl. Kanonessammlung L. IV, c. 13, S. 406); Conc. Antioch. (= Can. apost. c. 30. vgl. a. a. O. L. IV, c. 22, S. 410); Conc. Laodic. (a. a. O. L. IV, c. 20, S. 410); Conc. Simach. (a. a. O. L. IV, c. 54, S. 425). — Lib. Novell. (a. a. O. L. III, c. 178, S. 346); Cod. Justin.

2) *Mansi* XIX, 898. Kanonessammlung L. II, c. 65, S. 217.

3) *Jaffé*, Registr. p. 398. Kanonessammlung L. IV, c. 96, S. 443.

4) Libell. c. invas. C. IV, § 1—2, p. 355 sq.

5) Libell. c. invas. C. IV, § 3, p. 356.

6) Conc. Rom. a. 1059, c. 10, *Mansi* XIX, 898. Kanonessammlung L. II, c. 65, S. 217.

7) Libell. c. invas. C. IV, § 4, p. 356 sq.

8) L. c. C. III, §§ 7. 8, p. 347 sqq.

9) L. c. C. II. § 2, p. 318.

Kirchenguts, von jedem Verfügungs- und Eigentumsrecht an demselben ausgeschlossen.[1])

Aus Deusdedits Darlegungen in seiner Streitschrift erhellt ohne weiteres, dass der Kardinal ein abgesagter Feind der Laieninvestitur ist,[2]) dass er dieselbe aufs entschiedenste bekämpft und dem König auch jedes historische Recht auf Besetzung kirchlicher Stellen und jede Verfügungsmacht über Kirchengut abspricht. Allein es fehlen doch auch bei ihm nicht alle Anknüpfungspunkte, die allmählich zu einer Klärung der Investiturfrage führen konnten.

Schon die in der Einleitung zu seiner Streitschrift (wenigstens nach der zweiten Bearbeitung vom J. 1097) gegebene Darstellung des Verhältnisses von Staat und Kirche, von königlicher und geistlicher Gewalt[3]) musste auch auf Leser aus dem gegnerischen Lager versöhnlich wirken. Freilich hält Deusdedit durchaus fest an der Superiorität der Kirche und des kanonischen Rechts über den Staat und seine Gesetzgebung;[4]) aber von den früher, bei Humbert und Gregor VII. beliebten Bildern von Seele und Leib, von Gold und Blei, von Sonne und Mond[5]) lesen wir hier nichts mehr. Nachdem einmal beide Gewalten da sind, haben auch beide ihre Berechtigung und ihre besonderen Aufgaben. Jeder Teil soll auf seinem Gebiet seine Pflicht tun, um die ihm nach seinem Wesen zukommenden Zwecke zu verwirklichen: aliud quippe sacerdotum, aliud est officium regum. Ihrem übernatürlichen Ursprung und Ziel entsprechend hat

---

1) L. c. C. IV, § 5—7, p. 357—360.

2) Schon im Inhaltsverzeichnis zu seiner Kanonessammlung hatte er gegen die Laieninvestitur scharf urteilende Sätze aufgestellt und dieselben mit kanonistischem Material aus älterer und neuerer Zeit belegt. So S. 13: Ut laicalis potestas se non interserat electioni vel promotioni pontificis. — Quod si necessitas exigat, possit invitari ad cooperandum. — S. 25: Quod pontificis electioni vel promotioni laicalis potestas se interserere non debet. — Quod electio episcopi vel presbyteri vel diaconi in principibus facta irrita sit. — Quod imperatori non liceat pontifices iudicare. — Item quod ei non liceat eos a suis pellere sedibus. — De his, qui episcopatum vel investituram ecclesiasticae dignitatis a laicis accipiunt. — S. 26: Quod laicis non licet disponere facultates ecclesiae. — De his, qui res ecclesiae petunt a regibus.

3) Libell. contr. invas. Prolog. p. 300.

4) Die geistliche Gewalt ist unmittelbar von Gott selbst eingesetzt; der Staat aber gilt ihm als reines Menschenwerk, das nicht durch direkten Willen Gottes, sondern nur durch göttliche Zulassung zustande kam. Libell. contr. invas. C. III, § 12, p. 353: Nec mirum sacerdotalem auctoritatem, quam Deus ipse per se ipsum constituit in huiusmodi causis (scil. tam in exercendis iudiciis quam in legibus promulgandis) regiam praecellere potestatem, quam sibi humana praefecit adinventio, eo quidem permittente, non tamen volente. Vgl. *J. Schmidlin*, Die geschichtsphilos. u. kirchenpolit. Weltanschauung Ottos v. Freising. Freiburg 1906. S. 118 f. 142 f. *Werminghoff* a. a. O. 142 ff. *Hauck*, Kirchengeschichte Deutschl. III (1896), 872.

5) *Humb.*, Adv. Simon. l. III, c. 21. Lib. de lite I, 225. *Greg. VII.* Registr. IV, 2; VII, 25; VIII, 60 ed. *Jaffé* p. 243; 419; 519.

die geistliche Gewalt christliches Glaubensleben gladio verbi zu pflanzen und zu pflegen. Aufgabe des Königs aber ist es, für Frieden, Ordnung und Gerechtigkeit im Reiche zu sorgen, sowie den Klerus und die Kirche in Erfüllung ihrer Aufgaben zu schützen und zu unterstützen, unter Umständen gladio materiali, quoniam Domini minister est et vindex in iram his qui male agunt.[1] Insbesondere ist es Pflicht der weltlichen Gewalt, gegen Häresie, Simonie und Schisma einzuschreiten, wenn Gebet und mildes Verfahren nichts fruchtete: salva tamen pace totius ecclesiae, ut hac de causa gravissima perturbatio non oriatur.[2] Beide Teile müssen einträchtig zusammenwirken: keiner darf sich Übergriffe in die Sphäre des andern erlauben; der eine ist in seiner Wirksamkeit auf die Hilfe des andern angewiesen: Cum uterque alterius officio indigeat valde, neuter alterius officium praesumat, ne, quod ab altero aedificatur, ab altero destruatur.[3]

Wenn Deusdedit im Kampfe gegen die Laieninvestitur auch gegen die weltliche Gewalt auftreten muss, so will er damit doch der Ehre des Königs nicht zu nahe treten. Die Fürsten haben eben in der Besetzung der Kirchenämter und in der Verfügung über Kirchengut Rechte sich angemasst, die ihnen kraft ihrer Stellung nicht zukommen[4] und ihnen auch kirchlicherseits nie erteilt worden sind.[5] Darum fordert Deusdedit von der weltlichen Gewalt für die Kirche nur die Wiederherstellung des alten Rechtszustandes, nur die Freiheit, nach ihrem Rechte zu leben und selbst ihre Bischöfe aufzustellen.[6]

Die prinzipielle Möglichkeit einer Mitwirkung der Fürsten bei Besetzung der Bischofsstühle ist damit noch nicht geleugnet. Deusdedit konstatiert zunächst bloss, dass den Laien bisher zu solcher Mitwirkung der kirchliche Rechtstitel fehlt, der aber ge-

---

1) Libell. contr. invas. Prolog. p. 300. Vgl. Kanonessammlung L. IV, c. 40. 92. 104. 172. 187. 188, S. 417. 439. 446. 482. 492 f.

2) Libell. c. invas. C. II, § 17, p. 336.

3) L. c. Prolog. p. 300. Ueber die verhängnisvollen Wirkungen eines Missverhältnisses beider Gewalten vgl. l. c. C. II. § 11, p. 329 sq.

4) Cf. Prolog. p. 300: talia non liceat usurpare.

5) Libell. c. invas. C. I, § 9, p. 307: patet nihil juris imperatoriae potestati in pontificum electione seu promotione ab eisdem (sc. patribus) adtributum esse.

6) L. c. C. I, § 17, p. 317: Permittant sanctae Dei ecclesiae uti suo jure et honore, scilicet secundum sanctorum patrum sanctiones pontifices sibi deligere et promovere. — Viel stärker betont die staatl. Unterordnung Anselm v. Lucca in s. Coll. can. I, 71: Quod auctoritate pontificum et potestate regum mundus regitur. et regalis tamen potestas subiecta pontificibus esse debet. *Migne*, P. L. 149, 489. *Boniso Sutrin.*, Lib. ad amic. l. VII (Libell. de lite I. 609): Quis nisi mente captus ignorat regiam potestatem subjectam esse pontificibus?

geben werden könnte und schliesslich im Wormser Konkordat auch gegeben worden ist.

Dass Gregor I. und Ambrosius tatsächlich mit Hilfe der weltlichen Gewalt zum Pontifikat erhoben wurden, gibt Deusdedit zu; nur bemüht er sich angelegentlich sowohl in der Kanonessammlung [1]) als in seiner Streitschrift, [2]) zu zeigen, dass jene Mitwirkung der Laien auf spezielle Einladung seitens der Kirche erfolgte und dass darum jene Wahlen, quamvis praepostere, durchaus übereinstimmten mit den vom gleichen Geiste Gottes geleiteten Verordnungen der achten allgemeinen Synode, welche eine solche Beteiligung auf Einladung hin ausdrücklich zuliess. [3])

Auch bei der Bestreitung des Papstwahldekrets von 1059, wonach dem deutschen König eine Bestätigung der Wahl vor der Konsekration zukommen sollte, verwirft Deusdedit den Konsens und die Mitwirkung des Königs nicht grundsätzlich und unbedingt; vielmehr hat jenes Dekret nach seiner Auffassung keine Rechtskraft vor allem, weil Nikolaus II. allein nicht die Macht hatte, die alten Kanones aufzuheben, [4]) während eine allgemeine Synode dies wohl tun und dem König das genannte Recht einräumen könnte. [5])

Der tiefste Grund für die leidenschaftliche Bekämpfung der Laieninvestitur liegt für Deusdedit nicht in der durch Laien geübten Vergebung kirchlicher Stellen als solcher, nicht in der anstössigen Belehnung mit Ring und Stab, auf die er gar nicht zu reden kommt, sondern in den beklagenswerten Missständen, die unvermeidlich an die Laieninvestitur sich anschliessen, in der Simonie und in der gröblichen Verletzung der pastoralen Pflichten von seiten der Geistlichen. [6]) Mit dem Hinweis auf diese Übelstände, welche die ganze christliche Religion zu vernichten drohten, begründet er darum

---

1) Vgl. dort S. 14. L. I, c. 227, S. 132; L. I, c. 284, S. 167; L. IV, c. 18, S. 409.

2) Libell. c. invas. C. I, § 10. 11, p. 308 sqq.

3) Cf. Libell. c. inv. C. I. § 7, p. 305.

4) Libell. c. invas. C. I, § 11, p. 310.

5) L. c. C. I, § 17. p. 316: Quaecumque communiter statuerunt (sc. patriarchae) sequenda, ab omni ecclesia sequentur: quaecumque vero statuerunt respuenda, respuentur nec unquam a quolibet, nisi forte ab eisdem eorundem commune judicium retractabitur. — Mit offenbarem Blick auf das Wahldekret von 1059 schreibt *Deusdedit* bereits im Vorwort zur Kanonessammlung, er habe seinem Werke die alte Ordnung der Wahl und Konsekration des Papstes einverleibt, da einige zur Schmach Gottes und der hl. Väter in ihrer prahlerischen und ehrgeizigen Ruhmsucht eine neue, unkanonische Ordination des röm. Papstes ersonnen hätten. Er verwirft die neue Verordnung vollständig, gibt aber deren Inhalt nicht an, sondern bemerkt nur: in qua, quam nefanda, quam Deo inimica statuerunt, horreo scribere; qui legit, intellegat. Kanonessammlung S. 4 f.

6) Libell. contr. invas. C. I, § 15, p. 314.

auch das Investiturverbot Gregors VII. vom Jahre 1080, das er mit den Worten einleitet: His tantis cladibus, quae contingunt ex praefatis promotionibus, Gregorius VII. obviare cupiens . . . statuit dicens: Si quis deinceps etc. . . .[1]) Vom gleichen Standpunkt aus will er auch die durch Simonie in ihre Ämter und Würden gekommenen Geistlichen strenger und schärfer behandelt wissen als die Schismatiker, die ohne Simonie vom König investiert und im Schisma geweiht wurden. Die Simonisten sollen unter allen Umständen ihre Stellen verlieren und auch nach ihrer Aussöhnung mit der Kirche von jedem geistlichen Amte ausgeschlossen bleiben. Dagegen lässt Deusdedit, der wohl im Anschluss an die Synode von Piacenza 1095[2]) die Unterscheidung zwischen Simonisten und Schismatikern gleich an die Spitze der zweiten Rezension seiner Streitschrift stellt, für die Schismatiker wenigstens prinzipiell die Möglichkeit offen, dass sie nach Empfang der Handauflegung in der katholischen Kirche in ihren Würden und Stellungen anerkannt werden, wenn er auch persönlich der Verwirklichung dieses Gedankens keineswegs das Wort redet.[3])

Trotz seiner scharfen Polemik gegen die Laieninvestitur zeigt also Deusdedit doch wenigstens einige Anhaltspunkte für die Anbahnung einer Aussöhnung der Gegensätze. Aber man darf seine Bedeutung für den weiteren Gang und für die Lösung des Investiturstreits nicht zu hoch anschlagen. Unsers Erachtens überschätzt ihn hier Hauck, wenn er schreibt: »Die Schrift des Kardinals Deusdedit wider die Eindringlinge und Simonisten hat für den Gang des kirchlichen Streits ähnliche Bedeutung, wie der Traktat Humberts; aber sie setzt die Linie, welche jener eingehalten hatte, nicht fort, sondern sie biegt sie um. Auch Deusdedit verleugnete den kurialistischen Standpunkt nirgends, im Gegenteil mit absichtlicher Schärfe kehrte er ihn hervor: er wollte nichts wissen von irgend einer Unterordnung der Kirche unter die königliche Gewalt und er verwarf deshalb jeden Eingriff des Herrschers auf die Bestellung der Bischöfe . . . Aber trotzdem liegt die Abweichung von dem gregorianischen Standpunkt überall klar zu Tage.«[4]) Auch Mirbt erblickt »die grosse Bedeutung« jener Schrift Deusdedits darin, dass sie den gregorianischen Standpunkt unter den neuen Gesichtspunkten zu vertreten sucht, welche Urban II. auf der Synode zu Piacenza

---

1) L. c. C. I, § 16, p. 315.
2) *Mansi* XX, 805 sq. *Hefele* a. a. O. V², 217. Archiv f. k. K.-R. 1907, 57 ff.
3) Archiv f. k. K.-R. 1907, 42 f.
4) Kirchengesch. Deutschlands III (1896), 871 f.

1095 zum Zweck der Anbahnung eines kirchlichen Friedens aufgestellt hatte.[1]) Allein wie verschieden der Standpunkt dieser Synode und der Deusdedits war, haben wir bereits früher dargelegt.[2]) Und wenn wir auch mit Mirbt die Stellung Deusdedits zur Laieninvestitur als wichtig ansehen, so halten wir doch seine Auffassung von der Simonie und seine Stellung zur Frage nach der Anerkennung der von simonistischen und schismatischen Priestern verwalteten Sakramente für viel wichtiger und für seine Zeit bedeutungsvoller.[3])

1) Realencyklop. f. prot. Theol. IV[3], 583.
2) Archiv f. k. K.-R. 1907, 62 f.
3) Realencyklop. f. prot. Theol. a. a. O. Vgl. Archiv f. k. K.-R. 1906, 13 ff. 1907, 25 ff.

---

4. Die Rechtsfähigkeit der Liebfrauengilde in Ratibor.

Von Professor Dr. *Triebs*, Breslau.

Ein Rechtsstreit, welcher über den örtlichen Kreis hinaus bei Kanonisten wie Zivilisten Interesse erregen dürfte, ist am 24. Mai d. J. entschieden worden. Es handelte sich um die Anerkennung der Rechtsfähigkeit einer alten Marienbruderschaft.

In Ratibor O/S. wurde im J. 1334 unter Papst Johann XXII. eine Bruderschaft gegründet »sub titulo Gloriosae V. M. in coelos assumptae«. Wie der sogenannte Stiftungsbrief, die älteste Urkunde der Bruderschaft aus dem Jahre 1343, sagt, sind die Mitglieder verpflichtet, bestimmten Gottesdiensten zu Ehren der allerseligsten Jungfrau beizuwohnen, ferner in besonderer Weise für das Seelenheil ihrer verstorbenen »Genossen« zu sorgen, endlich sich gegenseitig in Zucht und Ordnung zu halten. — Einen besonderen Namen weist in den ersten Jahrhunderten ihres Bestehens die Bruderschaft nicht auf. Erst in einer Urkunde aus dem Jahre 1746 erscheint der noch heute übliche Name: »Litteratische Bruderschaft« oder »Litteratische Kongregation«. Man hat über die Bedeutung des Wortes: »Litteratisch« lange gestritten. Es unterliegt keinem Zweifel, dass das Wort »Litteratisch« eine sklavische Übertragung des ersten Gliedes einer sprachlichen Verbindung ist, welche sich im »Stiftungsbriefe« findet, wo die Mitglieder in »litterati et layci« unterschieden werden d. h. nach dem Sprachgebrauch der Urkunden jener Zeit in solche, welche lesen und nicht lesen können. Die Bruderschaft setzte sich aus Mitgliedern »utriusque sexus« zusammen, welche »fratres et sorores« genannt wurden, und war im Gegensatz zu den Zünften auf einer ganz allgemeinen, breiten Basis aufgebaut. — Die Namen der Mitglieder wurden in einen »Liber albus« eingetragen, welcher bis zum Jahre 1343 zurückreicht und im Jahre 1688 eine Neuauflage erlebte. — Die bereits oben berührte Verpflichtung zur Teilnahme an bestimmten Gottesdiensten, sowie die ebenfalls im »Stiftungsbriefe« festgesetzten Strafen für diejenigen, welche zu spät kommen oder ganz ausbleiben, legen den Schluss nahe, dass die Stifter die Bruderschaft an eine bestimmte Kirche gebunden wissen wollten. In einer Urkunde von 1382 wird die »Ecclesia parochialis« als Bruderschaftskirche ausdrücklich genannt. Als dann das vom Bischof Thomas II. von Breslau 1287 in der

Kapelle der Burg Ratibor errichtete Kollegiatkapitel zum hl. Thomas im 15. Jahrhundert in die Pfarrkirche verlegt wurde, erscheint die nunmehrige Kollegiatkirche als Sitz der Bruderschaft. Durch die Säkularisation wurde das Kollegiatstift i. J. 1810 aufgehoben. Seitdem ist die ehemalige Kollegiatkirche wieder Pfarrkirche und Sitz der Bruderschaft.

Aus dieser kurzen Skizze ergibt sich, dass die Ratiborer Marienbruderschaft, auch Liebfrauengilde genannt, eine Personenvereinigung von Klerikern und Laien, Männern und Frauen zur Erreichung einzelner kirchlicher bzw. religiöser Zwecke war. Die »socii« lebten nicht nach einer bestimmten Regel, führten keine vita communis, sondern blieben in ihren gewohnten sozialen Verhältnissen. Sie stellten weder ihre ganze Lebenstätigkeit, noch ihre Person ganz in den Dienst der von ihnen besonders angestrebten religiösen Zwecke, noch waren sie durch Gelübde verbunden. Diese Personenvereinigung stellt also nach kanonischem Recht weder einen Orden, noch eine ordensähnliche Kongregation dar, sondern eine Bruderschaft.

Die kirchliche Bestätigung erhielt die Ratiborer Bruderschaft zunächst durch Papst Johann XXII., dann noch ganz besonders durch Paul V. i. J. 1606.

Diese Bruderschaft besteht und blüht auch heute noch. Sie weist daher das ehrwürdige Alter von 573 Jahren auf und ist, soweit bekannt, die älteste derartige Genossenschaft, wenigstens im Osten Deutschlands. Die Ratiborer Liebfrauengilde ist so eine lebendige Brücke, welche unsere modernen Tage verbindet mit den fernen Zeiten des Mittelalters.

Da der Rechtsstreit die Frage betraf, ob diese Bruderschaft noch heute rechtsfähig sei, empfiehlt es sich zunächst zu untersuchen, wie sich das kanonische und das bürgerliche Recht der damaligen Zeit zur Rechtspersönlichkeit solcher Bruderschaften gestellt haben.

Die Kirche lernt allezeit gewissenhaft aus der Erfahrung. Nun ist es eine Tatsache der Erfahrung, dass der Mensch um so schneller sich für ein Ideal gewinnen lässt und der Verwirklichung desselben um so leichter zustrebt, wenn er sich mit Gleichgesinnten zu demselben Zwecke verbinden kann. Daher hat die Kirche dem Streben der Gläubigen, in Genossenschaften sich zusammenzuschliessen, um besondere religiöse Zwecke um so besser realisieren zu können, niemals ein Hindernis in den Weg gelegt. Hatte sich nun eine solche Vereinigung gebildet, so war nach der Lehre der Kanonisten ein

doppeltes Rechtsverhältnis derselben zur Kirche möglich. Entweder konfirmierte die Kirche jene Gründung oder nicht. In ersterem Falle wurde durch den Konfirmationsakt die Genossenschaft eine kirchliche d. h. öffentlichrechtliche, im letzteren Falle blieb sie eine privatrechtliche. Der Konfirmationsakt hatte aber noch eine andere wesentliche Bedeutung. Er war nämlich jener konstitutive Akt, durch welchen die einheitliche Rechtssubjektivität des Verbandes erst ins Leben gerufen wurde. Nur durch die auctoritas der kirchlichen Obrigkeit konnte auf kirchlichem Gebiete eine Personenvereinigung Korporation mit Rechtsselbständigkeit werden. Dabei war es ebenso gleichgültig, ob die auctoritas Episcopi bzw. Papae gleich von Anfang an gegeben war oder später erst hinzutrat, wie es auch unerheblich war, ob der consensus ein »tacitus« oder »expressus« war. Propria auctoritate konnten sich rechtsfähige Korporationen auf kirchlichem Boden nicht bilden. Die eigene Rechtspersönlichkeit einer Genossenschaft war nur Ausfluss obrigkeitlicher Verleihung. Die Glieder der Kirche konnten sich zu erlaubten Vereinigungen zusammenschliessen: aber erst die höhere Willensmacht des Bischofs oder des Papstes machte einen solchen Verband zur juristischen Person. Blieb diese Mitwirkung aus, so fiel der Verband unter die Rechtsregeln des Gesellschaftsvertrages oder des Miteigentums (der societas oder der communio). Auf dem Gebiete des kanonischen Rechts herrschte also das Konzessionssystem in dem Sinne, dass die Rechtsfähigkeit eines Verbandes mit besonderem religiösen Zweck erst durch den obrigkeitlichen Konfirmationsakt begründet wurde.

Eine kirchlich konfirmierte Genossenschaft war somit an sich und für sich Rechtssubjekt, unabhängig von der Individualität und dem Wechsel ihrer Mitglieder. Mit der eigenen Persönlichkeit war für einen solchen Verband vor allem die volle Vermögensfähigkeit gegeben. Man stellte in dieser Beziehung die Korporation prinzipiell gleich mit dem einzelnen menschlichen Individuum. Man vindizierte der juristischen Person die Fähigkeit zu Eigentum und dinglichen Rechten, Forderung und Schuld, testamentarischer Erbschafts- und Vermächtnisnahme. Das Korporationsvermögen ward so einer personifizierten Begriffseinheit zugeschrieben.

Die Rechtsfähigkeit ging aber über die Vermögensfähigkeit hinaus. Sie erstreckte sich auch auf die Selbständigkeit im Prozesse, besass also auch Parteifähigkeit, ebenso wie auch das Patronatrecht.

Das Vermögen einer solchen kirchlichen Korporation wurde als Kirchengut angesehen, d. h. es unterlag den kanonischen Regeln

über Erwerb, Veräusserung, Verwaltung und Kuratel. Damit war zugleich auch gegeben, dass der besondere strafrechtliche Schutz, welchen die Kirche dem Kirchengut stets gewährt hat bis auf die Konstitution Pius IX. »Apostolicae Sedis«, auch solchem Korporationsvermögen zuteil wurde.

Wie verhielt sich aber das weltliche Recht zur Frage nach der Rechtsfähigkeit solcher Verbände? Da darf man wohl sagen, dass der weltliche Richter sich mit dieser Frage überhaupt nicht erst beschäftigt haben wird, da sie eben eine Bruderschaft betraf, d. h. eine *kirchliche* Korporation. Es liegt im Wesen der geistlichen Gerichtsbarkeit, dass sie den Heilszwecken der Kirche dienen will. Alles, was nun aber mit diesen Heilszwecken nach der Auffassung des Mittelalters irgendwie in Verbindung stand bzw. gebracht werden konnte, wurde an das geistliche Gericht gezogen. Daher erklärt es sich ja auch, dass die kirchliche *Gesetzgebung* weit über die inneren kirchlichen Verhältnisse hinausgriff und Rechtsgebiete regelte, welche nach unserem modernen Empfinden durchaus dem bürgerlichen Rechte unterstehen. Eine grosse Anzahl solcher Rechtsverhältnisse erachtete man als präjudiziell für geistliche, so dass das weltliche Gericht sich mit diesen Materien selbständig gar nicht befasste, auch nicht zur Nachprüfung, sondern sich durch die Regeln des kanonischen Rechts und durch die Sentenzen des geistlichen Gerichts für gebunden hielt. Die Entwicklung der geistlichen Gerichtsbarkeit war demnach die Quelle der weiten Geltung des kanonischen Rechts auf bürgerlichem Gebiete in Deutschland. *Sohm* (Ztschr. f. K.-R. IX (1870) 193) sagt geradezu: »Das deutsche Mittelalter zeigt uns die Kirche in Funktionen des Staates und das geistliche Gericht anstelle des weltlichen tätig«. Den Abschluss dieser langen Entwicklung bildete dann die Rezeption des kanonischen Rechts in Deutschland neben dem durch die italienische Doktrin modernisierten römischen Rechte. Das kanonische Recht gehörte am Ende des 15. Jahrhunderts zu des »Reiches und gemeinen Rechten«, deren Beobachtung die Beisitzer des 1495 gegründeten Reichskammergerichts eidlich angeloben mussten. Mit der Rezeption war der Inhalt des Corpus juris canonici, welcher in den geistlichen Gerichten von jeher bindend gewesen war, auch in den weltlichen Gerichten als subsidiäre Entscheidungsnorm massgebend geworden. Wenn man sich diese Entwicklung und den Abschluss derselben gegenwärtig hält, dann lautet die Antwort auf obige Frage, wie das weltliche Gericht über die Rechtsfähigkeit einer Bruderschaft geurteilt haben mag, einfach dahin, dass es die nach kanonischem Recht wohl begründete und vom geistlichen Ge-

richt dementsprechend anerkannte und geschützte Rechtsfähigkeit einfach akzeptierte.

Dieses Resultat gewinnen wir a priori durch die Erkenntnis der Rechtsanschauungen, welche im Mittelalter geherrscht haben. Wenden wir diesen Satz auf die im Jahre 1334 gegründete Ratiborer Bruderschaft an, so werden wir sagen müssen, dass dieselbe, da oftmals von den Päpsten konfirmiert, »in utroque jure« zweifellos als Rechtssubjekt angesehen und behandelt worden ist. Ja selbst wenn wir davon absehen, dass die kanonische Rechtsauffassung der zivilen in unserer Frage präjudizierte, so würde einer solchen gildenartigen Personenvereinigung, wie sie die Bruderschaft darstellt, im weltlichen Recht des 14. Jahrhunderts, als dem Zeitalter der Gründung der Bruderschaft, die Rechtspersönlichkeit wohl nicht gemangelt haben, da dem älteren deutschen Rechte die Notwendigkeit einer staatlichen Konzession fremd war, die Stifter aber die Bruderschaft zweifelsohne als Genossenschaft angesehen haben.

Gleichsam als Probe aufs Exempel könnte man die Urkunden der Bruderschaft bezeichnen, in welchen letztere von Anfang an als eigenes Rechtssubjekt mit allen aus der Rechtspersönlichkeit sich ergebenden Konsequenzen erscheint. Alle die Rechtsverhältnisse, welche bei juristischen Personen vorkommen können, sind urkundlich im Leben der Bruderschaft nachweisbar: so das Eigentum, jura in re, Obligationen, Erwerb durch Erbschaft, der Patronat, endlich die Parteifähigkeit. Es sei gestattet aus dem reichen Material einige der wichtigsten Urkunden in kurzen Regesten anzuführen und zwar in der eben angegebenen sachlichen Reihenfolge.

1. »Die Urkunde vom 2. Juli 1659 enthält ein Übereinkommen zwischen dem Kapitel der Domkirche in Ratibor und den »Procuratores der bei derselben Kirche gegründeten, grossen Bruderschaft« einerseits und der Fleischerzunft anderseits, inhalts dessen die Domkirche eine ihr gehörige Wiese und die Bruderschaft zwei in ihrem Besitz befindlichen Wiesen der Fleischerzunft in ewige Pacht geben. Unter dieser Urkunde befindet sich eine Erklärung des Kommissars der Landesregierung, Grafen Ferdinand Leopold von Oppersdorff vom 14. Juli 1659, mit welcher dieser, nachdem Bürgermeister und Rat der Stadt Ratibor zu solchem Vergleiche öffentlich ihren Konsens gegeben hätten, die erbetene Ratifizierung und Bekräftigung des Vertrages erteilt. — Hier erscheint also die Bruderschaft als Trägerin von Eigentum und obligatorischen Rechten.

2. In dem von der Bruderschaft geführten Copiarium findet sich die Abschrift einer Notiz des »Bruderschaftsvorstehers« Josef

Clementz vom 10. Oktober 1822, es sei »von einer Königlichen Hauptkommission zur Aufhebung der geistlichen Stifter mittels Reskriptes vom 18. Februar 1811 erklärt worden: dass der Staat keineswegs gemeint ist, das den Brüderschaften gehörige Eigentum einzuziehen und konnten aus diesem Grunde von seiten des Königl. Fiskus bei der Dotation der hiesigen Parochie keine Bestimmungen darüber getroffen werden«. — Die Bruderschaft wird hier von der Generalkommission selbst als Eigentümerin von Vermögen bezeichnet.

3. In demselben Copiarium befindet sich die Abschrift eines Rezesses vom 3. April 1860 über die Teilung der Fleischerwiesen zu Ratibor, in welchem die Bruderschaft als Interessent zugezogen ist. Nachdem der Königl. Ökonomie- und Spezialkommissar von Franckenberg die eigenhändige Vollziehung des Rezesses am 3. April 1860 bescheinigt hatte, bestätigte die Königl. Generalkommission für Schlesien diesen Rezess am 28. Mai, und das Königl. Kreisgericht teilte am 5. September desselben Jahres mit, dass die erforderlichen Eintragungen in die betreffenden Hypothekenbücher erfolgt seien. — Die Bruderschaft wird also im Jahre 1860 von allen beteiligten Faktoren, auch von den Organen des Staates, als reallastberechtigt angesehen.

4. In der Urkunde vom 6. Dezember 1470 bekennen Bürgermeister und Ratmannen der Stadt Ratibor, dass sie 5 Gulden erblichen Zinses, den sogenannten Angerzins, von dem alten Dorfe (Altendorf) um 50 Gulden dem Brudermeister der grossen Bruderschaft der Domkirche Unserer lieben Frau zu Ratibor auf Wiederkauf verkauft haben. — Die Bruderschaft ist also bei einem Kaufgeschäft des Magistrats von Ratibor der andere Kontrahent.

5. In der Urkunde vom 1. Mai 1493 wird mitgeteilt, dass der Bürgermeister und die Ratmannen der Stadt Ratibor einen Teil eines an den Johannes von Pstrozna verkauften Zinses von der Stadt Ratibor, welcher Teil von dem Johannes von Pstrozna der grossen Bruderschaft zugedacht war, mit dem Willen der Ältesten der grossen Bruderschaft und mit Genehmigung des Herzogs Hanns abgelöst haben. — Die Bruderschaft erscheint hier also als Vemächtnisnehmer und empfängt ein Ablösungskapital.

6. In der Urkunde vom 10. März 1769 erklärt Frau Marianne Karlowski geb. Geisler, dass sie eine von ihrer Tochter erster Ehe, Euphemia geb. Krüger ererbte Wiese dem Wunsche ihrer Tochter gemäss zu einer geistlichen Fundation bestimmt habe und schenke sie der »hiesigen Litteratischen Bruderschaft bei der Kollegiatkirche zu St. Mariae Himmelfahrt«. Gleichzeitig bittet sie um gericht-



liche Löschung ihres Eigentums und Eintragung der Litteratischen Bruderschaft als Eigentümerin in die Grund- und Hypothekenbücher. Unter der Urkunde befindet sich die Ratifikation des Magistrats und ein Vermerk über die Annahme der Schenkung durch den Altaristen und Vikar der Litteratischen Bruderschaft. — Die Bruderschaft wird also Eigentümerin einer Wiese durch Schenkung.

7. In der Urkunde vom 18. Juni 1492 macht Herzog Johannes III von Schlesien bekannt, dass er auf Bitten der »seniores universitatis fratrum fraternitas majoris beate Marie virginis in civitate nostra Ratibor« anstelle eines anderen Häuschens eine »area deserta« hinter den Häusern der Kanoniker tauschweise (»per liberum cambium«) überwiesen und für immer von allen Lasten und Steuern befreit habe. Es wird uns mitgeteilt, dass auf diesem Platze der Kanonikus Johannes Czolner »pro bono eiusdem fraternitatis« ein neues Haus bauen wolle, welches nach seinem Tode den beiden Altaristen »predictorum fratrum« als Wohnung dienen solle. — Hier wird die Bruderschaft mit »universitas« bezeichnet, das ist der technische Name für Korporationen mit Rechtsfähigkeit. Sie ist Kontrahent bei einem Tauschgeschäft, Vermächtnisnehmer und Trägerin der Immunität.

8. In der Urkunde vom 20. Oktober 1464 bekennt Margarethe, Herzogin von Ratibor, samt ihrem Sohne Johannes, Herzog von Troppau und Ratibor, dass ein gewisser Eberhard seinen vor der Stadt Ratibor in der Tworoger Gasse belegenen Garten der »grossen Bruderschaft bei unserer Ratiborer Kirche« vermacht habe und befreit diesen Garten für immer von den Roboten, welche die Herzöge bisher von dem Garten zu verlangen hatten. — Die Bruderschaft erwirbt also Eigentum aus Testament und geniesst Immunität.

9. In der Urkunde vom 10. Mai 1382 machen Anna, Herogin von Ratibor, und Johannes, ihr Sohn, bekannt, dass 4 Ratsherren und die »universitas sociorum, qui se mutuos fratres appellant« an einem Altare im Chore der Pfarrkirche ein beneficium errichtet haben. Die nachgesuchte landesherrliche Bestätigung wird erteilt. Die Administratoren des vakanten bischöflichen Stuhles in Breslau werden um Konfirmation gebeten. Endlich wird ausdrücklich darauf hingewiesen, dass der Patronat über das Altarbenefizium ruhen solle bei den genannten Ratsherren bzw. ihren Nachfolgern und der »universitas dictorum sociorum«. — Auch hier wird die Bruderschaft ganz technisch als juristische Person mit »universitas« bezeichnet und erscheint als Trägerin des Patronatsrechts unter Bestätigung der geistlichen und weltlichen Obrigkeit.

10. In dem mehrfach zitierten Copiarium findet sich die Abschrift eines Urteils des Stadtgerichts in Ratibor vom 23. Juli 1823 in Sachen des Landgrafen von Hessen-Rothenburg, Herzogs von Ratibor, wider die Litteratische Kongregation in Ratibor, in welchem eine sachliche Entscheidung erlassen ist. — Die Bruderschaft wird also im Jahre 1823 als parteifähig behandelt.

Die Rechtsverhältnisse, welche aus solchen Rechtsgeschäften sich ergaben, wurden, soweit sie eintragungspflichtig waren, natürlich auch eingetragen. So ist z. B. auf Grund der Schenkung im obigen Regest Nr. 6 die Litteratische Bruderschaft im Jahre 1818 als Eigentümerin der Wiese — Plania Blatt 27 — im Grundbuche eingetragen worden. Ausserdem findet sich die Bruderschaft noch als Eigentümerin der Grundstücke Acker — Ratibor Blatt 119 und Studzienna Blatt 223 eingetragen.

Die Rechtsfähigkeit der Bruderschaft lag also ganz klar zu Tage. Eine Verdunkelung trat allmählich ein, als gegen Mitte des vorigen Jahrhunderts der Pfarrer von Ratibor und die beiden Kirchenvorsteher der Pfarrkirche anfingen, die Bruderschaft in vermögensrechtlichen Angelegenheiten vor Gericht zu vertreten. Es soll hier nicht untersucht werden, wie es kam, dass nicht die statutenmässige Vertretung der Bruderschaft in Aktion trat. Höchst verwirrend musste der Umstand wirken, dass der Pfarrer zugleich geistlicher Bruderschaftsvorsteher war, während die beiden Kirchenvorsteher manchmal zugleich auch weltliche Bruderschaftsvorsteher waren. Die Identität der vor Gericht handelnden Personen führte allmählich zur Identifizierung der von ihnen vertretenen Vermögensmassen. Die durch das Güntersblumer Edikt vom 14. Juli 1793 für Schlesien eingeführte rechtliche Vertretung des Kirchenvermögens, bestehend aus dem Pfarrer und den zwei Kirchenvorstehern, wurde ebenso unbeabsichtigt wie unbemerkt allmählich auch die rechtliche Vertretung des Bruderschaftsvermögens. Beide Aufsichtsbehörden, die geistliche wie die weltliche, tolerierten dadurch, dass sie der Sache nicht auf den Grund gingen, diesen Übergang und liessen so die Anschauung aufkommen, als ob die Grund- und Vermögensstücke der Bruderschaft zum Kirchenvermögen gehörten, dessen befugte Vertretung eben das Kirchenkollegium sei. Eine Änderung trat auch nicht ein, als in Bezug auf die Organe der Verwaltung und die Aufsichts- und Mitwirkungsrechte des Patrons bei der Verwaltung durch das Gesetz vom 20. Juni 1875 einschneidende Änderungen getroffen wurden. Nach wie vor figurierte die rechtliche Vertretung des Kirchenvermögens — nunmehr also der Pfarrer nebst dem Kirchenvorstand

und Gemeindevertretung — auch als rechtlicher Vertreter des Bruderschaftsvermögens. So fand z. B. noch im Jahre 1895 der Verkauf eines Grundstückes, welches im Grundbuch ausdrücklich als Eigentum der Bruderschaft eingetragen war, in der Form statt, dass die kirchlichen Vermögensverwaltungsorgane Beschlüsse fassten, welche dann von der Aufsichtsbehörde genehmigt wurden.

Erst im Jahre 1903 kam es zum Konflikt. Der damalige Grundbuchrichter weigerte sich die Kirchengemeindeorgane als rechtliche Vertreter des Bruderschaftsvermögens anzusehen. Auf denselben Standpunkt stellte sich nun auch der neue Regierungs-Präsident von Oppeln: das Bruderschaftsvermögen sei kein Kirchenvermögen im Sinne des § 3 des Gesetzes vom 20. Juni 1875, daher entfalle es der rechtlichen Vertretung durch den Kirchenvorstand. Gestützt werden konnte diese Ablehnung durch eine Ministerialverfügung vom 22. Juli 1887, in der es ausdrücklich heisst, dass »Bruderschaften mit ihrem Vermögen im allgemeinen unter das Gesetz über die Aufsichtsrechte des Staates bei der Vermögensverwaltung in den katholischen Diözesen vom 7. Juni 1876 nicht fallen; das Bruderschaftsvermögen ist in der Regel als ein zu kirchlichen Zwecken bestimmter Fonds nicht anzusehen, daher der Aufsicht kirchlicher Organe nicht unterstellt«. Damit war das leidige Dilemma geschaffen: auf der einen Seite hatte die Bruderschaft aufgehört durch eigene Organe sich als Rechtssubjekt zu betätigen, ihre Rechtstätigkeit war auf diese Weise allmählich in Verschollenheit geraten, — auf der andern Seite durfte der Kirchenvorstand rechtsverbindliche Akte für die Bruderschaft nicht mehr vornehmen. Da zu jener Zeit nicht weniger als 6 Rechtsgeschäfte, bei denen Vermögensobjekte der Bruderschaft interessiert waren, ihrer Lösung harrten, wurde der Versuch gemacht, das Bruderschaftsvermögen durch eine Willenserklärung des Vorstandes der Bruderschaft in die dem Gesetze vom 20. Juni 1875 entsprechende kirchliche Vermögensverwaltung hinüberzuführen. Am 22. Februar 1904 gab der Bruderschaftsvorstand eine derartige Erklärung ab, der Kirchenvorstand erklärte sich seinerseits am 14. März 1904 mit der Übernahme der Verwaltung einverstanden, worauf der Regierungspräsident am 30. Juni 1904 dem Kirchenvorstande eine Bescheinigung ausstellte, wonach dieser befugt sei, in Vermögensangelegenheiten die Bruderschaft zu vertreten. Das geistliche Amt in Breslau nahm diese Bescheinigung ebenfalls an, worauf der Kirchenvorstand am 12. Dezember 1904 die Vermögensobjekte der Bruderschaft tatsächlich übernahm.

Damit war dem unhaltbar gewordenen Zustande wenigstens provisorisch abgeholfen. Ganze Naturen begnügen sich aber auf die Dauer nicht mit solchen interimistischen Aushilfsmitteln, sie wollen reinen Tisch haben. Daher machte es sich der Stadtpfarrer von Ratibor, Prälat Dr. *Schaffer*, zur Aufgabe, unter allen Umständen das Rechtsverhältnis, welches in vergangenen Tagen getrübt worden war, zu klären. Die vermögensrechtliche Vertretung der Bruderschaft durch den Kirchenvorstand war geeignet, die Selbständigkeit der altehrwürdigen Liebfrauengilde auf die Dauer zu untergraben. Aber wie sollte die Bruderschaft wieder zur Anerkennung ihrer Rechtsfähigkeit gelangen? Drei Wege konnten zu diesem Ziele führen. Entweder musste versucht werden nachzuweisen, dass die Bruderschaft von Anfang an die Jahrhunderte hindurch die Rechtsfähigkeit besessen habe, und dass nur seit einiger Zeit eine Verdunkelung dieser Rechtslage eingetreten sei, — oder die Rechtspersönlichkeit musste auf Grund der Regeln des B. G.-B. (§§ 21 ff.) angestrebt werden, — oder endlich, falls die Bruderschaft eine »geistliche Gesellschaft« darstellen sollte, auf dem Wege der Gesetzgebung, da eine »geistliche Gesellschaft« beim Entgegenstehen landesgesetzlicher Bestimmungen nicht eintragungsfähig ist (Art. 84 E. G. B. G.-B.). Um mit letzterer Möglichkeit zu beginnen, so leuchtet, selbst wenn wir annehmen, dass die Bruderschaft eine »geistliche Gesellschaft« sei, die Schwierigkeit ein, ein besonderes Gesetz ihretwegen zu provozieren. Aber die Bruderschaft ist unseres Erachtens keine »geistliche Gesellschaft« im Sinne des genannten art. 84 bzw. der Verfassungsurkunde art. 13. Letzterer Artikel beruht wieder auf dem preussischen Landrecht. Nach § 12 Teil II Titel 11 führen diejenigen Religionsgesellschaften, welche zu gewissen anderen besonderen Religionsübungen vereinigt sind, also nicht zur öffentlichen Feier des Gottesdienstes (§ 11 ebd.), den Namen der geistlichen Gesellschaften. Noch näher definiert § 939 ebd. den Begriff, indem es heisst: »Unter geistlichen Gesellschaften, deren Mitglieder sich mit andern Religionsübungen, als der Seelsorge, hauptsächlich beschäftigen, werden die vom Staat aufgenommenen Stifter, Klöster und Orden verstanden«. Bruderschaften werden also nicht erwähnt. Eine Erweiterung des § 939 liegt nur insoweit vor, als die Vorschriften des Landrechts von den geistlichen Gesellschaften (Abschnitt 12 des Titels 11) auch auf ordensähnliche Kongregationen erstreckt wurden (Ober-Tribunal-Entscheidung I. 15. Juni 1877). Der Weg durch ein besonderes Gesetz der Bruderschaft als einer »geistlichen Gesellschaft« Rechtsfähigkeit zu erwerben, war daher ganz ungangbar.

Die zweite Möglichkeit war, die Eintragung der Bruderschaft ins Vereinsregister zu erwirken. Allein es widerstrebte dem pietätvollen und historischen Sinne des Herrn Präl. *Schaffer* die nach seiner Ansicht von Anfang an vorhandene Rechtspersönlichkeit der Bruderschaft ohne Weiteres preiszugeben, und die fast 600jährige ehrwürdige, kirchlicherseits oft ausgezeichnete Marienbruderschaft im Vereinsregister in Gesellschaft von jüngst entstandenen und vielleicht bald wieder verschwindenden Turnvereinen, Kegel- und Ruderklubs usw. figurieren zu sehen. Ausserdem war die Erreichung des Zieles auf dem Wege der Eintragung durchaus nicht so sicher. Der § 61 des B. G.-B. sieht den die Eintragung hindernden Einspruch der Verwaltungsbehörde vor bei Vereinen mit politischen, sozialpolitischen oder religiösen Zwecken. Solchen Vereinen wird daher die Rechtsfähigkeit nicht unter den gleichen Voraussetzungen zugänglich gemacht, wie den übrigen Vereinen mit idealen Zwecken. Man fürchtete den aus der rechtlichen Selbständigkeit eventuell entspringenden Machtzuwachs solcher Vereine. Da die Begriffe »politisch«, »religiös« sehr dehnbar sind, das B. G.-B. andrerseits andere Kriterien, welche den Einspruch begründen, nicht aufstellt: wer hätte da die Erreichung des Zieles auf diesem Wege garantieren wollen? — So blieb also nur der erste Weg übrig. Im Auftrage des Herrn Präl. *Schaffer* übernahm Verfasser die Aufgabe aus den Urkunden usw. den Nachweis zu führen, dass die Bruderschaft von Anfang an die Rechtsfähigkeit besessen habe. In einem »Gutachten« wurden Regesten aus den wichtigeren, diesbezüglichen Urkunden angefertigt, alsdann daraus die auf das Vorhandensein der Rechtspersönlichkeit zielenden Folgerungen gezogen und am Schlusse an der Hand der oben entwickelten Sätze aus der Rechtsgeschichte insbesondere über die Anerkennung der jura quaesita die Frage bejahend beantwortet, ob die Bruderschaft auch heute noch rechtspersönlich sei.

Auf Grund dieses »Gutachtens« wurde beim Regierungs-Präsidenten in Oppeln am 15. Mai 1906 beantragt, die Bescheinigung vom 30. Juni 1904 zurückzuziehen, in welcher der Kirchenvorstand ermächtigt worden war, das Bruderschaftsvermögen zu vertreten. Es musste darauf hingewiesen werden, dass der Kirchenvorstand der Bruderschaft gegenüber kein Organ sei, welches berufen wäre, diese in vermögensrechtlichen Angelegenheiten zu vertreten. Das Gesetz vom 20. Juni 1875 § 3 könne keine Anwendung auf das Bruderschaftsvermögen finden. Daher sei die Vertretung des letzteren durch den Kirchenvorstand trotz der präsidialen Bescheinigung gesetzeswidrig. — Diesem Antrag kam der Regierungs-Präsident am

4. Sept. 1906 nach. Er erklärte, dass die von ihm seiner Zeit ausgestellte Bescheinigung sich lediglich auf den rein tatsächlichen Umstand gegründet habe, dass die Bruderschaft den Übergang der Verwaltung ihres Vermögens in die Verwaltung der kirchlichen Vermögensverwaltungsorgane ausdrücklich beschlossen, und diese Organe sich mit der Übernahme in ihre Verwaltung einverstanden erklärt hätten. Über die Frage nach dem Vorhandensein der Rechtspersönlichkeit der Bruderschaft habe er sich nicht aussprechen wollen, noch weniger sollte die ausgestellte Bescheinigung der Beantwortung dieser Frage irgendwie präjudizieren. Wenn nun jetzt die Bruderschaft den Konnex, wie er durch die Übergabe und Übernahme der Verwaltung ihres Vermögens durch den Kirchenvorstand geschaffen sei, wieder zu lösen wünsche, so nehme er keinen Anstand, die Bescheinigung vom 30. Juni wieder zurückzuziehen. Ebenso zog das geistliche Amt in Breslau seine diesbezügliche Verfügung zurück, worauf am 26. September 1906 die Mobilien des Bruderschaftsvermögens vom Kirchenvorstande im Beisein des zuständigen Erzpriesters an den Vorstand der Bruderschaft wieder zurückgegeben wurden.

Dass der Vorstand der Bruderschaft im Laufe der Entwicklung des Rechtsstreites früher oder später werde in Aktion treten müssen, war von den beteiligten Faktoren natürlich vorausgesehen worden. Ausserdem nötigte art. 163 E. G. B. G.-B., welcher das neue bürgerliche Recht vom 1. I. 1900 auf die bestehenden juristischen Personen für anwendbar erklärt, die Organisation der Bruderschaft nach den Vorschriften des B. G.-B. zu regeln. Natürlich war mit dieser Anpassung ans neue Recht eine Änderung in dem Wesen und der stiftungsmässigen Verfassung der Bruderschaft nicht verbunden. Es wurde auf den 21. Oktober 1906 eine allgemeine Versammlung in die Pfarrkirche Mariae Himmelfahrt zu Ratibor einberufen. Die Einladungen waren in deutscher und polnischer Sprache öffentlich ergangen, ausserdem jedem Mitgliede, wie es im Liber albus eingetragen war, zugestellt worden. Ein königlicher Notar wurde zugezogen. Es wurde ein Statut einstimmig angenommen, welches die im B. G.-B. niedergelegten gesetzlichen Erfordernisse der rechtsfähigen Vereine über Verfassung (§ 25), Vorstand (§§ 26—31), Mitgliederversammlung (§§ 32—38), Mitgliedschaft (§§ 38. 39), Auflösung (§§ 41—54) enthielt, in welchem besondere Aufmerksamkeit der Ordnung und Sicherheit der vermögensrechtlichen Vertretungsmacht des Vorstandes Dritten gegenüber geschenkt worden war. Nunmehr hatte die Bruderschaft legitime, dem neuen Recht

entsprechende Organe, durch welche sie vor dem Richter handeln konnte, und welche sich ordnungsmässig als Organe der Bruderschaft legitimieren konnten.

Ein an sich unbedeutender Vorfall brachte die Angelegenheit unvermutet in raschen Fluss. Von dem Dache des Hauses, welches allgemein als das »Bruderschafts-Altaristenhaus« angesehen wurde, als dessen Eigentümerin aber im Grundbuch der Stadt Ratibor auf Blatt Nr. 184 die Pfarrkirche eingetragen war, war eine Ziegel auf die Strasse gefallen. Die Polizei legte aus Gründen der öffentlichen Sicherheit dem Kirchenvorstand als dem nach der Eintragung ins Grundbuch verpflichteten Vertreter des Hauses auf, die nötigen Reparaturen vornehmen zu lassen. Damit ergab sich die Notwendigkeit, in Bezug auf *dieses* Vermögensobjekt den wahren Eigentümer festzustellen. In den Sitzungen vom 8. November und 11. Dezember 1906 beschloss der Kirchenvorstand, und in der Sitzung vom 20. Dezember desselben Jahres die Gemeindevertretung anzuerkennen, dass die Pfarrkirche zu unrecht als Eigentümerin des Grundstückes Ratibor Blatt 184 im Grundbuche eingetragen sei, und zu bewilligen, dass das Grundbuch durch Eintragung der Litteratischen Bruderschaft als Eigentümerin berichtigt werde. Damit war also die Bewilligung desjenigen, dessen Recht von der Berichtigung getroffen wurde, erfolgt (§ 22 G.-B.-O.). Obigen Beschlüssen der Vermögensverwaltungsorgane wurde von der herzoglichen Kammer zu Ratibor am 27. Dezember 1906 patronatsseitig, vom Regierungs-Präsidenten von Oppeln am 23. Januar 1907 von Staatsaufsichts wegen, vom fürstbischöflichen Generalvikariats-Amte zu Breslau am 30. Januar 1907 von Kirchenaufsichts wegen zugestimmt.

Am 25. Februar 1907 beantragte darauf der Vorstand der Bruderschaft bei dem Königl. Amtsgericht zu Ratibor, den Bevollmächtigten des Kirchenvorstandes und den Bevollmächtigten des Vorstandes der Bruderschaft zu einem Termine vorzuladen, um von diesen Bevollmächtigten Erklärungen entgegenzunehmen, auf Grund deren die Eintragung des Eigentümers auf dem Grundbuchblatte Stadt Ratibor Nr. 184 dahin berichtigt werden solle, dass die Bruderschaft die Eigentümerin sei.

Was das Materiellrechtliche des Antrages betrifft, so handelte es sich dabei nicht, wie von den Antragstellern irrtümlich angenommen wurde, um eine Auflassung. Das Hausgrundstück auf Blatt 184 sollte nicht einen *andern* Eigentümer erhalten, nicht veräussert werden, es sollte kein Erwerb und keine Übertragung von Eigentum am Grundstück stattfinden, wie es §§ 873 und 925 B. G.-B. vor-

sehen, sondern es sollte der Inhalt des Grundbuchblattes in Ansehung des Eigentums an jenem Grundstück mit der wirklichen Rechtslage in Einklang gebracht werden (§ 894 B. G.-B.). Das Grundbuch sollte im Sinne des § 22 G.-B.-O. berichtigt werden, nicht sollte eine Eintragung im Sinne des § 29 G.-B.-O. erfolgen.

Das Amtsgericht hat mittelst Verfügung vom 28. Februar 1907 den Antrag der Bruderschaft zurückgewiesen, weil die Bruderschaft nach den vorgelegten Satzungen in ihrer gegenwärtigen Gestalt ein Verein sei, dessen Zweck nicht auf einen wirtschaftlichen Geschäftsbetrieb gerichtet sei, ein solcher Verein aber nach § 21 B. G.-B. die Rechtsfähigkeit durch Eintragung in das Vereinsregister erlange. Erst nach erlangter Rechtsfähigkeit könne das Grundbuchamt in der vorgelegten Sache verhandeln. — Gegen diese Verfügung legte der Vorstand der Bruderschaft am 9. März 1907 beim Amtsgericht das Rechtsmittel der Beschwerde ein (§§ 71. 73 G.-B.-O.), worin besonders darauf hingewiesen wurde, dass die Bruderschaft seit Jahrhunderten als selbständige Korporation bestanden und deshalb von jeher eigene Rechtsfähigkeit besessen habe. Da das Amtsgericht der Beschwerde nicht abhelfen zu können meinte, beschäftigte sich das Beschwerdegericht, das Königl. Landgericht zu Ratibor, mit der Angelegenheit (§ 72 ebd.). Die erste Zivilkammer beschloss in der Sitzung vom 4. Mai cr. obige Verfügung des Amtsgerichts aufzuheben und letzteres anzuweisen, von dem in der Verfügung erhobenen Bedenken Abstand zu nehmen.

In ihrem Beschlusse $(\frac{2\ \mathrm{T}\ 41/07}{17})$ stellte sich die Zivilkammer auf den vom Verfasser in den §§ 4. 5 seines »Gutachtens« eingenommenen Standpunkt, wonach die Frage, ob die Bruderschaft unter dem neuen Rechte rechtsfähig sei oder nicht, eine quaestio facti darstelle, d. h. von dem tatsächlichen Umstande abhänge, ob die Bruderschaft schon vor dem Inkrafttreten des B. G.-B. eigene Rechtspersönlichkeit besessen habe. Der art. 163 E. G. B. G.-B. musste hier Anwendung finden. Bei der Beratung dieses Artikels führte der Antragsteller seiner Zeit aus (vgl. Sitzungsprotokolle zum B. G.-B. 2. Lesung S. 8996): »Hinsichtlich der Rechtslage der z. Z. des Inkrafttretens des B. G.-B. vorhandenen, juristischen Personen erhebe sich zunächst die Frage, nach welchem Rechte in zeitlicher Beziehung die Erfordernisse der *Entstehung* einer juristischen Person zu beurteilen seien. Die Antwort könne nicht wohl anders lauten als dahin, dass die Entstehung einer juristischen Person sich nach den z. Z. ihrer *Begründung* geltenden Gesetzen bemesse. Dieser Satz

sei als selbstverständlich anzusehen.« Andere Normen über die Rechtsfähigkeit der z. Z. des Inkrafttretens der B. G.-B. bereits bestehenden juristischen Personen enthält das Gesetzbuch nicht; ebensowenig bestehen besondere Bestimmungen über die Rechtsfähigkeit gerade von Bruderschaften. Denselben Standpunkt wie das Einführungsgesetz im art. 163 hatte vorher auch das allgemeine Landrecht eingenommen. In § 26 Teil II Titel 6 heisst es: »Die Verhältnisse und Rechte der Korporationen sind hauptsächlich nach den bei ihrer *Errichtung* geschlossenen Verträgen oder ergangenen Stiftungsbriefen . . . zu beurteilen«. Das Landrecht hat daher Korporationen, welche vorlandrechtlich rechtskräftig waren, einfach übernommen, vorausgesetzt dass sie auch unter der Herrschaft des Landrechts zu einem fortdauernden, gemeinnützigen Zwecke verbunden waren (§ 25 ebd.). Sowohl das Landrecht, als das B. G.-B. gehen also von dem Satze aus, dass die jura quaesita anzuerkennen und zu schützen seien, natürlich vorausgesetzt, dass der gemeinnützige Zweck fortdauere. Beide Kodifikationen machen daher die Antwort auf die Frage, ob eine vor ihrem Inkrafttreten bereits bestehende, juristische Person als rechtsfähig anzuerkennen sei, von den zur Zeit der *Begründung* geltenden Gesetzen abhängig. Die Aufgabe, die hier zu lösen war, beruhte daher im Wesentlichen in dem Nachweise, dass die Litteratische Bruderschaft in Ratibor nach den zur Zeit ihrer Errichtung geltenden Normen rechtsfähig gewesen ist; dann ist sie es auch unter der Herrschaft des Landrechts geblieben und ist es noch heute unter dem neuen bürgerlichen Rechte. Diesen Beweis hat, so sagt die Zivilkammer, der Vorstand der Bruderschaft geliefert; die Kontinuität der Rechtsfähigkeit sei nachgewiesen. Es könne auch nicht bezweifelt werden, dass der gemeinnützige Zweck, welcher aus dem »Stiftungsbriefe« aus dem Jahre 1343 sich ergibt, immer geübt worden ist und auch heute noch fortdauere. — Was die Stellungnahme der landesherrlichen Gewalt zur Bruderschaft betrifft, so hebt der Beschluss im Einklang mit dem »Gutachten« hervor, dass die Landesherren selbst bzw. ihre Kommissare, wie aus obigen Regesten NNr. 1. 5. 7. 8. 9 hervorgeht, die Bruderschaft zweifellos als eine »universitas« im gemeinrechtlichen Sinne angesehen haben. Noch im vorigen Jahrhundert ist die Bruderschaft, wie aus den Regesten NNr. 2. 3. 10 sich ergibt, von Staatswegen als rechts- bzw. parteifähige Korporation behandelt worden. Wenn auch daher eine ausdrückliche Verleihung der Korporationsrechte urkundlich nicht nachzuweisen ist, so manifestieren doch alle diese konkludenten Handlungen die still-

schweigende, aber doch tatsächliche Anerkennung der Bruderschaft als Korporation.

Laut Benachrichtigung des Königl. Amtsgerichts zu Ratibor ist die uralte Liebfrauengilde daselbst am 24. Mai cr., also am Feste B. M. V. sub titulo »Auxilium Christianorum«, als Eigentümerin auf Grundbuchblatt 184 Stadt Ratibor eingetragen worden.

---

5. Betrug bei der Eheschliessung
nach kanonischem Recht unter Berücksichtigung des evangelischen Kirchenrechts sowie der modernen weltlichen Gesetzgebung [1])

von Dr. *Anton Hobza*,
Privatdozent an der böhm. Karl-Ferdinands-Universität zu Prag.

Einleitung.

Obwohl in der gegenwärtigen Literatur des katholischen Kirchenrechts fast allgemein die Ansicht vertreten wird, dass nach diesem

---

1) *Schriften*, auf welche öfters mit »l. c.« verwiesen wird:

Andreae, Ueber den Einfluss des Irrtums auf die Gültigkeit der Ehe (Dissert. Göttingen 1893).
Bartels, Ehe und Verlöbnis (Hannover 1871).
Breit, Die rechtlichen Besonderheiten des Irrtums und der arglistischen Täuschung bei der Eheschliessung (Dissert. Borna-Leipzig 1905).
Daller, Der Irrtum als trennnendes Ehehindernis nach katholischem Eherechte (Landshut 1861).
Dernburg, Pandekten (6. Aufl., Berlin 1900, 1901).
Esmein, Le mariage en droit canonique (Paris 1891).
Freisen, Geschichte des kanonischen Eherechts (Paderborn 1893).
Gasparri, Tractatus canonicus de matrimonio (2. Ausg. 1892).
Gaugusch, Der Irrtum als Ehehindernis (Wien 1899).
Gerigk, Irrtum und Betrug als Ehehindernisse nach kirchlichem und staatlichem Rechte (Breslau 1898).
Hahn, Die Lehre von den Sakramenten (Breslau 1864).
J. Hahn, Das Eherecht der europäischen Staaten und ihrer Kolonien (Berlin 1904).
Henner, Různění překážek manželských na veřejné a soukromé není kanonické (Die Unterscheidung von öffentlichen und Privat-Ehehindernissen ist nicht kanonisch, Prag 1899).
Hinschius, Die Mentalreservation bei der Eheschliessung nach katholischem Kirchenrecht (Archiv f. d. civ. Praxis, Bd. 83).
Kaéstner, Dissertatio iuridica de matrimonio ob dolum adhibitum annullando (1727).
Kohler. Studien über Mentalreservation und Simulation (Jherings Jahrbücher, Bd. 16).
Leonhard, Der Irrtum bei nichtigen Verträgen nach röm. Rechte (Berlin 1882).
Mastelloni, L'errore nella persona come causa di nullità del matrimonio (Napoli 1898).
Ofner, Der Ur-Entwurf und die Beratungsprotokolle des öst. allg. b. G. (Wien 1889).
Pfersche, Die Irrtumslehre des österr. Privatrechtes (Graz 1891).
Rittner, Oesterreichisches Eherecht (1876).
Sanchez, De sancto matrimonii sacramento (Norimb. 1706).
Savigny, System des heutigen römischen Rechts, Bd. III.
Scherer, Handbuch des Kirchenrechtes (Graz 1898).
Scheurl, Das gemeine deutsche Eherecht (Erlangen 1882).
Schliemann, Die Lehre vom Zwange (Rostock 1861).
Schnitzer, Katholisches Eherecht (Freiburg i. Br. 1898).
Sehling, Zur Lehre von den Willensmängeln im kanonischen Recht (Erl. und Leipzig 1901).
Sprenger, Ueber dolus causam dans und incidens (Archiv f. d. civ. Praxis, Bd. 88).
Thaner, Die Persönlichkeit in der Eheschliessung (Graz 1900).
Unger, System des österr. allg. Privatrechts (2. Aufl., Leipzig 1863, 2. Bd.)

Rechte der Betrug keinen selbständigen Grund für die Ungiltigkeit der Ehe und somit kein selbständiges Ehehindernis bildet, wurde doch diese Ansicht bisher nicht in dem Maße begründet, dass alle Zweifel über deren Richtigkeit endgiltig beseitigt wären. Anlass zu diesen Zweifeln gab schon der Vergleich mit den im römischen Rechte über den Betrug aufgestellten Grundsätzen. In neuerer Zeit ist es ausserdem der in der Literatur des evangelischen Kirchenrechts sowie in der modernen weltlichen Gesetzgebung vorherrschende entgegengesetzte Standpunkt, der eine Überprüfung der kanonistischen Lehre über den Betrug beim Eheschliessungsvertrag[1]) als wünschenswert erscheinen lässt. Andererseits ergeben sich gewisse Zweifel in der angedeuteten Richtung aus dem Charakter des kanonischen Rechts selbst. Es fällt nämlich auf, dass das kanonische Recht, welches mit der Moral inniger als das weltliche Recht zusammenhängt, ein Recht, welches in der Ehe eine sakramentale Institution erblickt, dem Betrogenen jede Hülfe verweigert und auch eine solche Ehe für giltig erklärt, welche durch einen groben, den anderen Teil schwer schädigenden Betrug herbeigeführt wurde.

Mit Rücksicht darauf wurde in einer böhmischen, in der Bibliothek des Sborník věd právních a státních (Rechts- und staatswissenschaftliches Archiv) publizierten Schrift versucht zu zeigen, ob die herrschende Lehre über die Irrelevanz des Betruges beim Eheschliessungsvertrag dem Standpunkte des katholischen Kirchenrechts entspricht, und wie im bejahenden Falle dieser Standpunkt zu erklären sei. Um einen Überblick über die Entwickelung des Ehehindernisses des Betruges überhaupt zu gewinnen, wurden auch die einschlägigen Bestimmungen des evangelischen Kirchenrechts sowie der modernen weltlichen Gesetzgebung kurz erwähnt.

Die vorliegende Abhandlung ist eine deutsche Bearbeitung der angeführten Schrift. Für den Entschluss, die gewonnenen Resultate der weiteren Öffentlichkeit vorzulegen, war die Annahme massgebend, dass die Arbeit zur Klärung der gegenständlichen Frage doch etwas beitragen kann. Ob dies zutrifft, mögen Andere beurteilen.

Wunderlich, Tancredi summa de matrimonio (1841).
Zimmermann, Ueber den Einfluss des Irrtums und des Betruges auf die Gültigkeit der Ehe (Zeitschrift f. K.-R. VIII. 1869).
Zitelmann, Irrtum und Rechtsgeschäft (Leipzig 1879).

Die *Glosse* wird zitiert nach der in Lyon 1671 erschienenen Ausgabe des Corpus iuris canonici.

1) Mit Rücksicht auf den in der österreichischen Gesetzgebung und Literatur herrschenden Gebrauch werden hier die Ausdrücke »Eheschliessungsvertrag« und »Ehevertrag« als gleichbedeutend angewendet.



§ 1. Begriff des Betruges. Einfluss des Betruges auf die Giltigkeit des Vertrages nach römischem Recht.

Betrug im privatrechtlichen Sinne ist die absichtliche Täuschung einer Partei bei einem Rechtsgeschäft zum Zwecke der Schädigung derselben.[1]) Die Schädigung muss nicht gerade in einem Vermögensnachteil bestehen. Auch wird hiebei im Gegensatze zum Strafrechte nicht erfordert die Absicht, sich hiedurch einen Vorteil zuzuwenden.[2]) Der dolus im römischen Recht ist jedoch ein weiterer Begriff;[3]) dolus im Sinne des römischen Rechtes ist nämlich jede Handlung, welche der bona fides zuwiderläuft. Als dolus malus wird in den Quellen bezeichnet »omnis calliditas, fallacia, machinatio ad circumveniendum, alterum adhibita«.[4]) Die Bezeichnung »malus« führt dieser dolus im Gegensatze zu jenem Betruge, der als dolus »bonus« bezeichnet wird (z. B. gegenüber dem Räuber oder Feinde).[5]) Sehr verschieden sind die Arten, in denen der dolus im römischen Rechte auftritt, und ungleich sind seine Wirkungen.[6]) Ausserdem ist der dolus beinhaltet in verschiedenen anderen Begriffen, als da sind die coactio (metus), furtum, vis, iniuria u. a.[7]) — Gemeinsam ist allen Arten des Betruges das Merkmal der Unsittlichkeit, und in dieser allein erblickt die moderne Rechtslehre den Grund für die gegen den Betrüger gerichteten Rechtsvorschriften.[8]).

Nach *Savigny*[9]) hat der Betrug die grösste Bedeutung in zwei Richtungen: 1) bei Erfüllung des Vertrages, wo er den Gegensatz zur culpa und dem casus bildet, 2) bei Abschluss des Vertrages, in welchem Falle der Betrug in der absichtlichen Erweckung

---

1) Vgl. *Dernburg,* Pandekten (6 Aufl.) Bd. 1. Abt. 1. S. 242. *Unger* (System des öst. allg. Privatrechts, Bd. 2. S. 52) definiert den Betrug als »absichtliche, widerrechtliche Erzeugung oder Benützung eines fremden Irrtums, um den Irrenden zu einer Handlung zu bestimmen, die er sonst nicht unternommen haben würde«.

2) *Dernburg,* l. c. S. 242 Anm. 1.

3) Vgl. *Dernburg,* l. c. S. 197.

4) L. 1. § 2. D. 4. 3.

5) L. 1. § 3. D. 4. 3. Summa *Azonis* (ed. Basil. 1572), in II. lib. Cod. tit. XX. 3: »Item et contra eum, qui non est hostis, licet mihi machinari, ut fraudem fraude repellam . . . Hinc est, quod veteres bonum dolum *sollertiam* dicebant«.

6) *Savigny*, System d. h. röm. R. Bd. III. 118.

7) *Placentinus*, Summa Codicis in lib. II. tit. XXI. S. 68 (ed. Mog. 1536): »Ex proposito dolus admittitur, alias extra contractum, alias in contractu. Extra contractum dolus alias cadit in maleficium nominatum, alias in maleficium innominatum. Ubi cadit in illud, quod est nominatum, actione agit ex illo maleficio, ut furti, vi bonorum raptorum.« *Azzo*, l. c. eodem princ: »Quia metus, de quo diximus, continet in se dolum . .« *Savigny*, l. c. 119. *Schliemann*, Die Lehre vom Zwange 180.

8) *Savigny*, l. c. 115, *Unger*, l. c. 54.

9) l. c. 118,

eines Irrtums bei der anderen Partei zum Zwecke der Schädigung derselben gelegen ist (hier ist dolus = fraus).[1]) Uns handelt es sich hier nur um den Betrug im letztangeführten Sinne. Hervorgehoben werden muss jedoch, dass ein Betrug dieser Art nicht nur in der Erweckung eines Irrtums gelegen sein kann, sondern auch in der absichtlichen Benützung eines früher bereits entstandenen Irrtums. Ausserdem kann sich des Betruges schuldig machen nicht nur der, welcher wissentlich unrichtige Umstände anführt, sondern auch wer wahre Umstände verschweigt, beziehungsweise verheimlicht. Im letzteren Falle wird in der Regel bei der anderen Partei lediglich eine Unwissenheit dieser Umstände, nicht aber ein Irrtum in Rücksicht derselben bestehen. Wenn sohin im nachstehenden vom Irrtum als Folge des Betruges die Rede sein wird, so wird darunter der Irrtum im weiteren Sinne des Wortes verstanden, in welchem auch der Begriff der Unwissenheit mitbeinhaltet ist.[3])

Aus dem Umstande, dass der Betrug der einen Partei bei Abschluss des Vertrages den Irrtum der anderen Partei[4]) zur notwendigen Folge hat, ergibt sich die Möglichkeit einer zweifachen Konstruktion der Regeln über den Betrug. Man kombiniert den Betrug mit dem Irrtume entweder in der Weise, dass man bei Statuierung der Rechtswirkungen des Irrtums auf Grund seines Entstehens, somit auch auf den Betrug selbst Rücksicht nimmt; dieser Konstruktion begegnen wir in der älteren gemeinrechtlichen Theorie, sowie in einigen Gesetzgebungen (allg. öst. b. G.-B., allg. Preuss. Landrecht).[5]) Oder aber die Rechtswirkungen des Betruges und des Irrtums werden gesondert und von verschiedenen Gesichtspunkten aus behandelt. Die letztere Art wird von der modernen privatrechtlichen Theorie als die einzig richtige anerkannt.[6])

Was die Wirkungen des Betruges auf die Giltigkeit von Rechtsgeschäften betrifft, so festigte sich in der modernen privatrechtlichen Doktrin die Ansicht, dass das Rechtsgeschäft im Falle des von einer Seite verübten Betruges zwar giltig, jedoch *anfechtbar* ist, d. h. über Antrag des Betrogenen aufgehoben werden kann.[7]) Erschwert wurde

---

1) *Placentinus* unterscheidet in seiner Summa (ed. Mog. 1536 S. 68) zwischen dolus und fraus, *Azo* jedoch nicht (vgl. seine Summa, in lib. II. Cod. tit. XX. § 3).

2) *Dernburg*, l. c. 243; *Gerigk*, Irrtum und Betrug als Ehehindernisse (Breslau 1898) 81 ff.

3) Vgl. *Gerigk*, l. c. 5.

4) *Unger*, l. c. 54.

5) *Sprenger*, Ueber dolus causam dans und incidens (Archiv f. d. civ. Praxis, Bd. 88) 385 ff.

6) *Savigny*, l. c. 358 Anm. a), *Unger*, l. c. 54.

7) *Savigny*, l. c. 114 ff. und 268, *Unger*, l. c. 55, *Schliemann*, l. c. 97, *Sprenger*, l. c. 363, *Dernburg*, l. c. 243 ff.

der bezüglich dieser Frage in der Literatur des gemeinen Rechtes geführte Kampf durch eine andere den Betrug betreffende Streitfrage, nämlich die Frage, ob der Unterschied zwischen dem dolus contractui causam dans und dem dolus incidens[1]) innerlich gerechtfertigt und in den Quellen begründet ist.[2]) Allein auf diese Fragen des Näheren einzugehen, ist hier nicht der Raum. Uns handelt es sich nur darum, festzustellen, welche Ansicht über die Wirkung des Betruges auf die Giltigkeit des Vertrages vorherrschend war zur Zeit der Glossatoren, sohin zu jener Zeit, wo das kanonische Recht die Lehre von dem Ehevertrage auf Grund der römischen Regeln über die Konsensualverträge, resp. negotia bonae fidei aufgebaut hat.[3]) Naheliegend nämlich ist die Frage, ob diese Ansicht nicht auch für das kanonische Recht in Rücksicht des Ehevertrages massgebend war, oder besser gesagt, ob sich nicht aus dieser Ansicht ein Schluss darauf ziehen liesse, welchen Standpunkt das kanonische Recht gegenüber dem Betruge bei dem Ehevertrage einnimmt.

Bekannt ist, dass das römische ius civile in der Regel dem bei Abschluss des Vertrages Betrogenen keine Hilfe gewährt hat. Erst der Praetor Aquilius Gallus hat gegen den Betrüger die auf Schadenersatz gerichtete actio doli eingeführt. Nicht lange darauf wurde dem Betrogenen auch die exceptio doli gegen die Kontraktsklage zugestanden.[4]) Die actio doli war eine Subsidiarklage, d. h. eine dem Betrogenen nur bei Ermangelung anderer Rechtsmittel zustehende Klage. Bei den negotia bonae fidei war es insbesondere die Kontraktsklage, mittels deren die aus dem Betruge erwachsenen Ansprüche zur Geltung gebracht werden konnten.[5]) Welchen Standpunkt das Justinianische Recht bezüglich der Wirkung des Betruges auf die Giltigkeit der negotia bonae fidei einnimmt, ist bei dem unklaren und oft zitierten Ausspruch Ulpians (l. 7 pr. D. 4. 3): »aut nullam esse venditionem, si in hoc ipso ut venderet, circumscriptus est«[6]) nicht ganz ersichtlich.

---

1) In der älteren Literatur wurden auch andere Unterscheidungen angeführt, wie z. B. dolus simplex — velatus, vincibilis — invincibilis. Vgl. *Gerigk*, l. c. 86, *Schliemann*, l. c 180.

2) *Sprenger*, l. c. 363.

3) *Esmein*, Le mariage en droit canonique, Tome I. 302.

4) *Heyrovský*, Dějiny a system soukromého práva římského, první polovice (Geschichte und System des römischen Privatrechts, Erste Hälfte, Prag 1901) S. 212 u. 239, *Dernburg*, l. c 242.

5) Allerdings nur insoferne, als die Partei an dem Vertrage festhielt. Vgl. *Sprenger*, l. c. 365.

6) Die ganze Stelle lautet: »Et eleganter Pomponius haec verba, si alia actio non sit, sic excipit, quasi res alio modo si ad quem ea res pertinet salva esse non poterit. nec videtur huic sententiae adversari, quod Julianus libro

Zur Zeit der Glossatoren wurde über den Betrug beim Vertrag im allgemeinen Folgendes gelehrt: Vor Allem sind zu unterscheiden die negotia bonae fidei und jene stricti juris. Bei den ersteren sind die Rechtswirkungen verschieden, je nachdem es sich um einen dolus contractui causam dans oder incidens handelt. Der erstere liegt dann vor, wenn der Betrogene »non erat alias contracturus«, der letztere aber im entgegengesetzten Falle. Ein dolus contractui causam dans bewirkt *ipso iure* die Ungiltigkeit des Vertrages bonae fidei. Aus einem solchen Vertrage entstehen weder Rechte noch Verbindlichkeiten. Hat jedoch der Betrogene erfüllt (z. B. der Verkäufer die Sache durch Tradition auf den Käufer übertragen) und damit den Vertrag de facto verwirklicht, dann steht ihm, wenn es sich um eine Leistung von mehr als 2 Aurei handelt, gegen den Betrüger die actio doli zu, welche die Reszission des tatsächlich entstandenen Verhältnisses und die Restitution der tradierten Sache resp. den Ersatz des Interesses bezweckt. Die actio doli konkurriert hier mit der condictio indebiti und ist eine actio personalis, arbitraria und biennalis. Ein dolus incidens bewirkt nicht die Ungiltigkeit der Verträge bonae fidei; die aus ihm erwachsenen Ansprüche werden ohne Rücksicht auf den Wert mittels der Kontraktsklage zur Geltung gebracht. Die Giltigkeit der negotia stricti juris bleibt von einem Betruge unberührt, allein dem Betrogenen steht zu die exceptio, in quantum dolosus sibi vellet patrocinari dolum. Hat der dolus seinen Ursprung nicht ex proposito der Partei, sondern ex re ipsa, dann ist der Vertrag zwar giltig, allein bei Verkürzung des Betrogenen über die Hälfte des Wertes hat nach Wahl des Betrogenen entweder die Reszission des Vertrages, oder die Ergänzung des Wertes Raum. Bei einem Betruge, der von einer dritten Person ausgegangen, bleibt der Vertrag in jedem Falle giltig.[1])

Anbelangend die Ungiltigkeit der contractus bonae fidei, um welche allein es sich uns handelt, muss zugegeben werden, dass der erwähnte Standpunkt weder theoretisch genau, noch folgerichtig ist,

---

quarto scribit, si minor annis viginti quinque consilio servi circumsciptus eum vendidit cum peculio emptorque eum manumisit, dandam in manumissum de dolo actionem (hoc enim sic accipimus carere dolo emptorem, ut ex empto teneri non possit) aut nullam esse venditionem, si in hoc ipso ut venderet circumscriptus est«. Bezüglich der Auslegung dieser Stelle vgl. *Sprenger*, l. c. 364 Anm. 14.

1) Summa Codicis von *Irnerius* (ed. Fitting) II. 11 und IV. 41. — Summa Codicis von *Placentinus* (ed. Mog. 1536) in lib. II. tit. XXI. und in lib. IV. tit. 44. — Summa *Azonis* (ed. Basil. 1572) in lib. II. tit. XX. — Summa aurea Card. *Hostiensis*, lib. II. De dolo (ed. Lugd. 1568). — Hiezu vgl. *Durantis*, Speculum (Lugd. 1561) lib. IV. De dolo et contumacia.



denn man kann nicht von der Reszission dessen sprechen, was rechtlich nicht existiert. An der Feststellung der Tatsache, dass zur Zeit, um welche es sich handelt, die oben angeführte Lehre geherrscht hat, kann dies jedoch nichts ändern. *Irnerius* († ca. 1130) verweist lediglich auf diesen Widerspruch, ohne ihn aufzuklären, indem er in seiner Summa sagt:[1] »Si dolo facta sit (sc. venditio) et dolus dedit causam contractui, rescinditur, veluti cum alias venditurus non erat, si autem incidenter, officio iudicis purgari debet deceptio, etiam si unius nummi sit, sed adversus eum tantum agitur qui dolo fecit, non etiam contra eum qui possidet: cum enim dominus fuit, dominium transferre potuit, sed hoc queritur, quare dominium transferatur, *cum venditio dolo inita nulla sit*«.

Placentinus († 1192) aber führt schon ausdrücklich an, dass das Wort »Reszission« in unserem Falle nur im uneigentlichen Sinne zur Anwendung kommt: »Rescinditur venditio, ubi quidem ipso iure tenet, sed ex causis deseritur, infringitur, irritatur, ut sequentia declarabunt. Item dicitur, verum improprie, ubi de facto processit venditio, ut rescindatur: puta, si dolo malo emptoris omnibus integris extorta inveniatur«.[2]) Nicht ohne Interesse ist der Umstand, dass von Placentinus auch der *dissensus* als Grund der Reszission des Vertrages angeführt wird.

Die Ungiltigkeit des Vertrages bonae fidei erklärt in Übereinstimmung mit Anderen auch der berühmte *Azo* († ca. 1230):[3]) »Et si quidem dolus in contractu adhibeatur, si quidem dat causam contractui bonae fidei (hoc est, quia alias non erat contracturus, nisi esset dolo inductus) *non tenet ipso iure contractus*, si hoc velit allegare deceptus: Si autem ex eo (sc. contractu) velit agere, potest . . . Si vero deceptus nesciens dolum admissum rem tradat, eandem repetit actione de dolo«.

Ähnlich die Glossa des *Accursius* († 1260) ad l. 7. pr. D. 4. 3. (ad v. si in hoc ipso): ». . . ergo cum dolus dedit causam contractui: si quidem ipse emptor adhibuerit, nullus est contractus«. Ferner: »Item ad quid datur de dolo, ubi contractus non tenet ipso iure? Resp. ut quatenus de facto processit venditio, traditio revocetur, si vult ille, qui fuit dolo inductus. unde *Bulg.*: praecessit venditio ut infirma, sequatur traditio ut infirmanda per actionem de dolo«.[4])

In anschaulicher Weise behandelt *Roffredus* Beneventanus

---

1) IV. 41.
2) l. c. in lib. IV, tit. 44.
3) l. c. in II. lib. tit. XX. 7.
4) Corpus iuris civilis (Lugd. 1627) S. 467.

(† 1243) unsere Frage in seinem »Opus libellorum«.[1]) Indem er erklärt, dass ein negotium bonae fidei infolge des Betruges, qui contractui causam dat, ipso iure ungiltig sei, stellt er über die Klage de dolo folgende Erwägungen an: »In hac autem actione concipitur ita libellus: »Vobis . . . qui me dolo induxit ad hoc ut sibi venderem codicem meum vel hereditatem. unde quod sibi vendidi, peto contractum ipso iure rescindendum: et ad hoc propono actionem de dolo. Quod enim contractus sit ipso iure nullus dolo dante causam contractui bonae fidei, dicit l. ff. eo. eleganter in princ. Oppositio: Sed probo aperte, quod libellus iste nullo modo potest stare; si enim propter dolum dantem causam contractui ipso iure contractus nullus est: ergo non potest rescindi. Quod enim ruptum est semel, ulterius rumpi non potest. Respondeo: verum est, quod opponitur: quare libellus est male conceptus, unde dicas dolo dante c. c.: aut statum est in finibus contractus bonae fidei, aut ultra processum est sc. ad traditionem. Si statum est in finibus, tunc nullus libellus est necessarius: quia ipso iure actor nullam habet actionem, si autem sit ultra processum, quia res est tradita, tunc res recuperatur per actionem de dolo«.

Hostiensis († 1271)[2]) verteidigt in ähnlicher Weise wie Azo die im Falle eines dolus c. c. dans ipso iure eintretende Ungiltigkeit der negotia bonae fidei.

Durantis († 1296)[3]) hat in seinem berühmten Speculum nahezu wörtlich die Ausführungen Roffreds übernommen.

Auch später noch wurde die Ansicht verteidigt, dass dolus contractui bonae fidei causam dans ipso iure die Ungiltigkeit des Vertrages bewirke, und nach *Noodt*[4]) war diese Ansicht noch zu Beginn des 18. Jahrhunderts die herrschende.[5]) Im Laufe der Zeit geriet freilich die Lehre der älteren Juristen, dass die actio doli nicht auf Ungiltigkeitserklärung des Vertrages abziele, sowie dass in diesem Falle von einer Reszission des Vertrages nicht gesprochen werden sollte, in Vergessenheit, und gerade aus der Existenz dieser Klage wurde lediglich die Anfechtbarkeit des Vertrages abgeleitet.

Nur nebenbei sei die Frage aufgeworfen: Was ist Rechtens, wenn jemand in betrügerischer Weise zur Eingehung der Ehe bewogen wurde? War eine solche Ehe nicht nach römischem Recht ungiltig? Die Quellen lassen diese Frage unbeantwortet, und lässt

1) Lugd. 1538, S. 41 n. 4.
2) l. c. de dolo § 5.
3) lib. IV. de dolo § 1.
4) *Noodt* Gerhard ist im J. 1725 gestorben.
5) *Sprenger*, l. c. 362.

sich dieser Umstand nur aus der Beschaffenheit des Ehebandes nach diesem Rechte erklären.[1]) Die Ehe entsteht nach römischem Recht durch Konsens und ist frei d. h. wieder durch Konsens auflösbar. Allein nicht genug daran! Laut Lehre der Glossatoren ist nicht nur das Entstehen und die Auflösung der Ehe, sondern auch die Fortdauer derselben durch den Konsens bedingt, d. h. die Ehe dauert überhaupt nur insolange, als der Konsens beider Teile vorhanden ist. Sobald an Stelle des ursprünglichen Konsenses der Dissens tritt, erfolgt das divortium. So sagt *Irnerius* in seiner Summa:[2]) »cum matrimonia et in contrahendo et retinendo et dissolvendo libera esse debent«, ferner:[3]) »Item consensu retinentur«, und schliesslich:[4]) »divortium a diversitate mentium dictum est, quia in diversas partes eunt, qui dissentiunt. Et quidem fit quandoque cum iusta causa, quandoque cum causa iniusta, quandoque sine causa, si enim iusta causa interveniat, sine pena hoc fieri permissum est: alioquin cum pena«. Interessant ist der Umstand, dass Irnerius fast mit denselben Worten auch die Societas charakterisiert,[5]) mit welcher das Eheband verglichen wurde.[6]) — Bei dieser Sachlage war es überflüssig, dass der Richter dem betrogenen Eheteil Hilfe gewähre, und es ergab sich somit auch keine Notwendigkeit von Rechtsvorschriften in dieser Richtung.[7]) Im Übrigen blieb die Ehe bei den Römern in mannigfacher Hinsicht ohne rechtliche Normierung, so dass für den Willen der Parteien wie für Vorschriften der Moral ein weites Feld offen blieb.[8])

§ 2. *Der Betrug im kanonischen Rechte.*

Jede betrügerische Handlung involviert einen Verstoss gegen die Vorschriften der christlichen Moral und wurde daher von der

---

1) Vgl. *Savigny*, l. c. 104 Anm. g) und 117 Anm. f).
2) V. 2.
3) V. 4.
4) V. 12.
5) IV. 37: »Consensu contrahitur, ... retinetur quoque consensu: nam adeo societas durat, donec consensus partium integer perseverat. dissolvitur consensu, item morte, publicatione, consensu: veluti renuntiatione, nemo enim invitus in societate detineri compellitur, si autem iusta causa renuntiationis interveniat, sine poena hoc fieri potest, alioquin cum poena«.
6) *Irnerius* (Summa V. I): »nunc de his in quibus non quid pecuniarium principaliter spectatur, sed personae ipsae inter se sub quadam ratione societatis copulantur seu coniunguntur, matrimonium enim est societas: divini et humani iuris communicatio«.
7) Ueber den Irrtum und Zwang vgl. *Henner*, Různění překážek manželských na veřejné a soukromé není kanonické (Die Unterscheidung von öffentlichen und Privat-Ehehindernissen ist nicht kanonisch) S. 18 u. 14 Anm. 1.
8) *Czyhlarz*, Der Einfluss des Zwanges auf die Giltigkeit der Rechtsgeschäfte, Jherings Jahrbücher, Bd. XIII., Heft 3. S. 17 Anm. 34, ***Freisen*** Geschichte des kanonischen Eherechts 22.

Kirche in Ausübung der internen Jurisdiktion seit jeher geahndet. Allein auch pro foro externo wurden frühzeitig kirchliche Strafen für einzelne, einen Betrug beinhaltende Delikte statuiert. So werden schon von Gratian auf Grund älterer Quellen als strafbare Handlungen unter anderen angeführt: Veruntreuung, Urkundenfälschung, falsche Anschuldigung und Bestechung. In den päpstlichen Dekretalen wurden weiter unter Strafe gestellt: Fälschung von Maassen und Gewichten, Münzverfälschung, der Wucher und falsche Zeugenschaft. In der Folge wurden auch andere betrügerische Handlungen mit kirchlichen Strafen belegt.[1]) Durch Verurteilung wegen Betruges wird der Betrüger infam.[2]) Bezüglich des Betruges ausserhalb des Strafrechtes, insbesondere des Betruges bei Rechtsgeschäften, enthält das kanonische Recht weder eine nähere Bezeichnung des Begriffes, noch allgemeine Grundsätze über die Wirkungen desselben. Die Ausdrücke: dolus, fraus, decipere, fraudare und ähnliche gelangen vielfach in uneigentlichem Sinne zur Anwendung. So kommen z. B. die Worte dolus und error, decipi und errare vollständig promiscue vor,[3]) oder es wird auch der dolus als Grund für solche Entscheidungen angeführt, welche in erster Reihe durch andere Umstände als den Betrug charakterisiert erscheinen. Es wird z. B. in Fällen der Mentalreservation,[4]) des Umgehens von Rechtsvorschriften,[5]) des Verschweigens eines dirimierenden Ehehindernisses u. s. w. von Betrug gesprochen. Mit dem Worte dolus wird auch eine gewisse Durchtriebenheit oder Bosheit bezeichnet, so z. B. in der Verbindung »doli capax« »*dolus* supplet aetatem«.[6]) Ex professo wird der Betrug in den Dekretalensammlungen in einem besonderen Titel, welcher die Aufschrift »De dolo et contumacia«[7]) trägt, behandelt. Unter dem dolus sind hier jedoch nur betrügerische Manipulationen im Gerichtsverfahren gemeint, die darauf abzielen, die Untersuchung des Falles dem Richter unmöglich zu machen, durch vorgespiegelte Umstände auf seine Entscheidung einzuwirken oder den gefällten Spruch zu

---

1) Vgl. *Hinschius*, System des kath. K.-R., 5. Bd., I. Abt., S. 231 u. S. 847.

2) *Bernardus* Papiensis, Summa decretalium lib. II. tit. 10, § 3 (ed. Laspeyres, Ratisbonae 1860).

3) *Tancred*, Summa de matrimonio (ed. Wunderlich, Gottingae 1841 S. 19): »Si vero nullam notitiam habet mulier de persona absente, non errat in ea, sed *decipitur* in praesente«. Aehnlich *Hostiensis*, l. c. lib. IV. de matr., 291. in r. § 26.

4) c. 26. X. 4. 1.

5) *Bernardus* Pap., l. c. lib. IV. tit. 3. § 3.

6) *Singer*, Beiträge zur Würdigung der Dekretistenliteratur (Archix f. k. K.-R. Bd. 69, S. 418).

7) X. 2. 14., VI. 2. 6., Clem. 2. 4., Extrav. Com. 2. 3.

vereiteln. Der dolus einer Prozesspartei hat insbesondere ausser anderem die Verurteilung zum Kostenersatz an den Gegner zur Folge.[1]) Auf das Gerichtsverfahren bezieht sich auch die im c. 1. C. XV, qu. 6 enthaltene Bestimmung: »Confessio per metum aut fraudem aut per vim extorqueri non debet«.[2])

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass die Quellen des Ausdruckes »dolus« sich nicht in einem bestimmten technischen Sinne bedienen. In Anbetracht dessen ist es schwierig, den Betrug im allgemeinen nach dem kanonischen Rechte zu definieren. Die älteren Schriftsteller verweisen in dieser Richtung regelmässig auf die römischen Quellen.[3]) Es ist auch klar, dass die einzelnen Aussprüche des kanonischen Rechtes über die eine oder andere Art des dolus nicht ohne weiteres auf andere, ihrer rechtlichen Natur nach ganz verschiedene Arten desselben appliziert werden können. Wir würden es unterlassen, dies ausdrücklich hervorzuheben, wenn nicht gerade bezüglich der Frage, ob der Betrug eines Teiles ein Ehehindernis bildet, in der Literatur Stellen zitiert worden wären, welche mit dieser Frage nichts gemein haben, es wäre denn, dass in ihnen des Betruges überhaupt Erwähnung geschieht.

Und nun wollen wir der Frage betreffend die Wirkung des Betruges auf die Giltigkeit von Rechtsgeschäften näher treten. Nach kanonischem Recht ist hiebei zwischen *Temporalien* und *Spiritualien* wohl zu unterscheiden. Bezüglich der Temporalien wurde von den Kanonisten die Lehre des römischen Rechtes über den Betrug bei Rechtsgeschäften ungeändert rezipiert, und herrscht in diesem Punkte zwischen den Glossatoren beider Rechte volle Uebereinstimmung. Beweis hiefür die Glossa zu c. 3. X. 3. 17. Diese Stelle behandelt den Abverkauf eines Waldes durch Kanoniker an Mönche. Die ersteren, über die Hälfte verkürzt, erwirkten in erster Instanz ein Urteil, laut dessen der Kauf für ungiltig erklärt und sie wiederum in den Besitz gesetzt wurden. Der Papst jedoch traf die Entscheidung, der Wald sei an die Mönche herauszugeben, weil es dem Käufer freistehe, sich entweder für die Ergänzung des Preises oder die Aufhebung des Vertrages zu entscheiden. Bei Besprechung dieser Entscheidung führt die Glossa des *Laurentius* die Lehre des

---

1) *Bernardus* Pap., l. c. lib. II. tit. 10. § 3.

2) *Durantis*, Speculum, lib. II. de confessionibus, 98. in r.: »non tenet confessio facta per metum, vel fraudem vel vim«.

3) *Bernardus* Pap. (l. c. eodem § I.): »Dolus est calliditas ad aliquem decipiendum adhibita; ergo ei qui scit dolus non infertur, ut Cod. de transact. Cum donationes (L. 34) et Dig. de reg. iur. Nemo videtur (L. 145)«. *Hostiensis* (l. c. lib. II. De dolo § I.): »Dolus malus est calliditas, fallacia, machinatio ad circumveniendum, fallendum, decipiendum alium adhibita«.

römischen Rechtes über den Betrug bei den negotia bonae fidei und stricti iuris aus, indem sie besagt:

»Cum dolus dat causam contractui, puta dolo induxi te ad vendendam rem, alias non venditurus, non tenet contractus . . . Si vero incidat in contractum, quia venditurus eram, sed per dolum tuum minus vendidi, vel per dolum meum plus emisti? tenet quidem contractus, sed agitur ad supplementum residui . . . Si vero dolus non dat causam contractui, nec incidit in contractum, sed deceptus sum ultra dimidiam iusti pretii in venditione, obtinet, quod hic dicitur . . . Si autem sum deceptus minus dimidia iusti pretii, non possum agere ad aliquid: quia licitum est contrahentibus sese invicem decipere usque ad dimidiam iusti pretii . . . et hoc habet locum in contractibus bonae fidei. In contractibus stricti iuris, etiamsi dolus det causam contractui, tenet contractus, sed agens ex eo eliditur ope exceptionis«.[1])

Ähnlich auch *Hostiensis* und *Martinus abbas,* aus dessen Summa ausführliche Auszüge in den additiones sur Summa des Hostiensis reproduziert erscheinen.[2]) Dass bezüglich der von uns hier behandelten Frage zwischen den beiden Glossen (nämlich der des römischen und jener des kanonischen Rechtes) keine Meinungsverschiedenheiten bestanden, erklärt ausdrücklich *Joannes Andreae* in seinem Apparatus zu Durantis's Speculum,[3]) indem er ausführt: »Hic autem scias, quod contra communem glossam utriusque iuris Petrus de bel. dicit contractum etiam bonae fidei, cui dolus alterius contrahentium dedit causam, tenere«.

Einen wesentlich anderen Standpunkt hat jedoch die Kirche bezüglich der *Spiritualien* eingenommen. Obgleich das kanonische Recht jeden Zwang und jede betrügerische Verleitung zu Rechtsgeschäften verwirft, bewirkt hier der Betrug nicht die Ungiltigkeit des Rechtsgeschäftes. Es galt in dieser Richtung der Grundsatz: »Multa fieri non debent, facta tamen remanent«.[4]) Als Beweis der angeführten Behauptung bezüglich der Irrelevanz des Betruges bei Spiritualien seien nachfolgende Stellen angeführt:

c. 5. C. 20. qu. 3. Hier wird die Frage behandelt, ob jene,

---

1) Vgl. auch die Glosse zu c. 3. C. 3. qu. 1 (ad v. aut dolo).

2) *Hostiensis*, l. c. lib. II. De dolo § 5 und *additiones* ad f). — *Martinus abbas* lebte nach *Savigny* (Geschichte des röm. R. Bd. 5. S. 36) um das Jahr 1200. Die Angaben über seine Person, welche *Pratejus* in der Vorrede zu seiner Ausgabe der Hostiensischen Summa (Lugd. 1568) anführt, scheinen völlig erdichtet zu sein. Derselbe Pratejus hat auch zu der Summa *Azonis* (Lugd. 1557) Auszüge aus der Martinschen Summa hinzugefügt.

3) lib. IV. De dolo et contumacia (S. 62 in r. appar. c).

4) Glosse zu c. 9. X. 3. 32 (ad v. De iure ad relig.).



welche von Bischöfen zum Eintritte ins Kloster auf betrügerische Weise bewogen wurden, auch verpflichtet sind, im Kloster zu verbleiben. Die Entscheidung lautet: »Hic vero, qui illecti comam deposuerunt, in eo, quod ceperunt, perseverare cogantur, res vero eorum heredibus reddantur«. Interessant ist in diesem Falle das klare Auseinanderhalten der zivilen und spirituellen Wirkungen.[1])

Bernards Glosse (v. ad fatuitatem) zu c. 6. X. 1. 40: »Sic patet, quod licet dolus interveniat in huiusmodi spiritualibus, non tamen subvenitur dolum passo, licet dolus det causam contractui«. In diesem Falle handelte es sich um eine von Kanonikern angesuchte Restitution. Die Kanoniker hatten eidlich zugesagt, den Zisterzienserorden aufnehmen zu wollen; später haben sie jedoch die Restitution aus dem Grunde des Zwanges und des Betruges angestrebt. Der Papst (Innozenz III.) hat jedoch das Restitutionsbegehren abgewiesen.[2])

Im c. 14. X. 3. 32. hat Innozenz III. entschieden, dass der Eintritt einer Ehegattin ins Kloster (vor erfolgter Konsummierung der Ehe) wirksam sei, »quamvis falsa sit causa, per quam ad susceptionem veli praedicta mulier est inducta«. Hiezu bemerkt die Glossa *Tancreds* (ad v. falsa sit causa): »Nam in huiusmodi spiritualibus etiam dolus adversarii non vitiat contractum« . . . .

Casus ad c. 16. X. 3. 32 (am Schluss): »Nota quod dolus in spiritualibus non rescindit contractum . . . .«

Die *Glossa* zur selben Stelle führt aus (ad v. captiose asseruit): »Hic est argumentum, quod licet dolus interveniat in spiritualibus, tenet contractus . . . . Joanes«.

c. 20. X. 3. 32 behandelt wiederum die Frage der Giltigkeit des Eintrittes ins Kloster in dem Falle, wo jemand durch unwahre Schilderung des Klosterlebens in betrügerischer Weise zum Eintritt bewogen wurde. Die Entscheidung ist zu Gunsten der Giltigkeit ausgefallen. Dazu die *Glossa* (ad v. Spes.): »Nota hic arg. imo quasi expressum est, quod in huiusmodi spiritualibus dolus adversarii non vitiat contractum . . . . Alias si dolus dat causam contractui, non tenet contractus«.

---

1) Nach *Barbosa* (Collectanea doctorum in ius Pontificium universum, Lugd. 1688, tomus V. S. 302) wird hier bestimmt, »in poenam doli privandos esse (sc. Monachos) successione hereditatis illius professi, cuius decisionis ea est ratio, quia bonorum oblatio ex professione consurgens sapit naturam contractus bonae fidei, et in his dolus dans causam contractui vitiat illum ipso iure«.

2) Manche Schriftsteller leugnen, dass es sich in dieser Entscheidung um einen Betrug handelt; der Papst rede nur von einer gewissen *fatuitas*, es sei somit nicht zulässig, aus dieser Stelle auf den Betrug Schlüsse zu ziehen. Vgl. z. B. *Barbosa*, l. c. tomus I. S. 325.

Ausserdem sei auf die Summa *Martini*[1]) verwiesen, wo gesagt wird: »Item dolus, adversarii non vitiat contractum in spirituali contractu«.

Mit Rücksicht auf die zitierten Stellen kann unseres Erachtens kein Zweifel über die Bedeutung des Betruges bei Spiritualien obwalten. Es ist nun die Frage zu beantworten, wie dieser Standpunkt sich begründen lässt. Den eigentlichen Grund bildet der öffentlich-rechtliche Charakter dieser Akte, welchem gegenüber das private Interesse der Parteien vollständig in den Hintergrund tritt. Rücksichten auf die Institution als solche und auf das Interesse der Kirche stehen da im Vordergrund und verhindern, dass das betreffende Rechtsgeschäft als Mittel zur Verwirklichung privater Pläne angesehen oder gar seine Giltigkeit von der Richtigkeit verschiedener Vorstellungen und Voraussetzungen der beteiligten Parteien abhängig gemacht werde. Selbst im Falle eines Betruges soll somit der Unterschied zwischen einer geschäftlichen Handlung und einem kirchlichen Akte, dessen Gegenstand privaten Kämpfen entrückt ist, zur Geltung kommen. Die Konsequenzen des öffentlich-rechtlichen Charakters der die Spiritualien betreffenden Akte wurden z. B. auch bezüglich des Zwanges durchgeführt, indem der Zwang keineswegs die Ungiltigkeit dieser Akte bewirkt. So besagt c. 5. Dist. 45 bezüglich der Taufe: »Ergo non vi, sed liberi arbitrii facultate, ut convertantur (sc. Judaei) suadendi sunt, non potius impellendi. Qui autem iampridem ad Christianitatem coacti sunt venire . . . oportet, ut fidem, quam etiam vi vel necessitate susceperunt, tenere cogantur«.

Hiezu besagt die Glossa (ad v. Coacti sunt): »Coactio conditionalis, de qua hic loquitur, non impedit sacramentum baptismi: nec etiam sacramentum ordinis . . . . impedit tamen sacramentum matrimonii«.[2]) Aus den letzten Worten ergibt sich, dass die Bestimmung des kanonischen Rechts über den Zwang bei der Eheschliessung eine Ausnahme von dem über den Zwang bei Spiritualien aufgestellten Grundsatze bildet, was offenbar auf die besondere Beschaffenheit des Eheschliessungsvertrages nach der Richtung hin, dass derselbe den freien Konsens — von welchem später die Rede sein wird — zur Voraussetzung hat, zurückzuführen ist.

Als Belege dafür, dass die Voraussetzungen und Absichten der Parteien bei den erwähnten Akten ohne jede Bedeutung sind,

1) Vgl. die auf S. 78 Anm. 2 zitierten *additiones.*

2) Vgl. auch *Petri Blesensis* speculum iuris canonici (ed. Reimarus, Berolini 1837) cap. XXXVI—XLI.



seien angeführt: c. 14. X. 3. 32,[1]) c. 4. X. 3. 31.[2]) und c. 8. C. 27. qu. I.[3])[4]).

Allein von den älteren Kanonisten wurde der Grund für die Unwirksamkeit des Betruges bei Spiritualien anders formuliert. Aus dem Umstande, dass in Folge des Betruges dem Betrogenen ein Schaden erwächst und dass die Reaktion des Rechts gegen den Betrug gerade auf Ersatz dieses Schadens an den Betrogenen hinausläuft, deduzierten Einzelne die Unwirksamkeit des Betruges bei Spiritualien, indem sie behaupteten, dass »non videntur decepti, qui meliorem vitam elegerunt«.[5]) Die Glossatoren gehen hier von der Ansicht aus, dass spirituelle Güter für jedermann von Nutzen sind; die Ansicht des Einzelnen sei da nicht ausschlaggebend. Widerspricht dies etwa den leitenden Grundsätzen des Kirchenrechts oder der katholischen Religion? Keineswegs! Unseres Erachtens entspricht dieser Standpunkt vollkommen der katholischen Lehre über den Wert menschlicher Handlungen und Güter. In unserem Falle handelt es sich doch um Rechtsinstitutionen, welche den Bedürfnissen der Religion zu dienen haben! Wenn wir den Charakter der Spiritualien und insbesondere deren grundsätzliche Verschiedenheit von privatrechtlichen Verträgen im Auge behalten, dann vermögen wir nicht die von *Freisen*[6]) zum Ausdruck gebrachte Verwunderung über die angeführte Ansicht der Kanonisten voll zu teilen; denn nur die Formulierung derselben ist auffallend, in der Sache selbst jedoch ist diese Ansicht begreiflich.

Andererseits wurde von den Glossatoren auch darauf hingewiesen, dass es jedermanns Sache sei, sich über die Angelegenheiten seines Interesses gehörig zu informieren, und dass es zumeist Schuld der handelnden Partei selbst sei, wenn sie sich über einzelne

1) Eine Ehefrau ist noch vor Konsummation der Ehe in ein Kloster eingetreten, indem sie glaubte, ihr Mann sei unheilbar krank. Der Papst entscheidet, dass die Ehe dadurch aufgelöst worden ist »quamvis falsa sit causa, per quam ad susceptionem veli praedicta mulier est inducta, quum sine qualibet tali causa id ipsum religionis obtentu facere potuisset«.

2) »Vidua, si sponte velum conversionis, quamvis non sacrum, sibi imposuerit, et in ecclesia inter velatas oblationem Deo obtulerit, velit nolit, sanctimoniae habitum ulterius debet habere, licet sacramento firmare velit, eo tenore et ratione velamen sibi imposuisse, ut iterum deponere posset«.

3) Diese Stelle enthält ebenfalls den in der vorigen Anmerkung angeführten Ausspruch.

4) Bezüglich der Ehe vgl. § 3.

5) Glosse zu c. 6 X. 1. 40 (v. ad fatuitatem). Aehnlich die Glosse zu c. 5. C. 20 qu. 3. (v. cogantur): »Sed dic, quod licet hic dolus dederit causam contractui, ipse tamen non est deceptus, qui se Christo coniunxit«. Vgl. *Sanchez*, De sancto matrimonii sacramento, lib. 10. disp. 9. n. 20 (Nürnb. 1706).

6) l. c. S. 300 sagt er: »Mit dem erwähnten Grunde hört natürlich alle Jurisprudenz auf, und beginnt die Phantasterei«.

Tatsachen im Irrtum befindet. Es wurde daher in diesen Fällen der Irrtum eher der Torheit der getäuschten Partei, als dem Betruge der andern Partei zugerechnet. Das führte zur Unterscheidung von Fällen, wo »dolus praeponderat culpae« und solchen, wo diess nicht der Fall ist. So z. B. *Martinus* l. c. »Item dolus quandoque non praeponderat culpae . . .« Ähnlich die Glossa zu c. 5. C. 20. q. 3 (ad v. cogantur): »Vel dic, quod hoc potius est imputandum fatuitati suae quam dolo illius«. (Es handelt sich um einen Fall, wo Personen durch Bischöfe auf dolose Weise zum Eintritt ins Kloster verleitet wurden.) Dieselbe Glosse bemerkt weiter: »Et est mirum, quod in spiritualibus contractus dolo initus tenet, cum secundum leges penitus contrarium sit. nam secundum leges contractus dolo initus nullus est . . .« Diese Worte der Glosse werden von *Freisen* kurz damit abgefertigt, es sei einfach unwahr, was die Glossa vom Betruge im römischen Rechte besagt. Allein wir haben im Gegenteil gesehen, dass die hier angeführte Ansicht zu jener Zeit die herrschende war. Daraus ergibt sich, dass die Glossa vollständig im Rechte ist. Die Worte »secundum leges« können doch nicht anders gedeutet werden, als »nach römischem Rechte, wie es *damals* aufgefasst wurde«.[1])

Um richtig beurteilen zu können, inwieweit der von der Kirche dem Hindernis des Betruges gegenüber eingenommene Standpunkt jenen Grundsätzen entspricht, von welchen sich die Kirche bei Regelung des Eheschliessungsvertrages leiten liess, sei, bevor wir auf die Frage über das Hindernis des Betruges eingehen, im folgenden Paragraphen auf die Besonderheiten des Eheschliessungsvertrages nach kanonischem Rechte hingewiesen.

§ 3. Von dem Charakter des Eheschliessungsvertrages nach kanonischem Recht.

Zunächst einige Worte über die Ehe und den Eheschliessungsvertrag im Allgemeinen! Die Ehe ist sowohl ein sittliches, als auch ein rechtliches Verhältnis. Nach der Lehre der Kirche ist sie überdiess ein sakramentales Verhältnis. Es richtet sich dieses Verhältnis somit einmal nach den Regeln der Moral, dann nach Vorschriften des Rechts und quoad ecclesiam kommen für dasselbe auch die dogmatischen Lehren in Betracht. Grundlegend ist das

1) Die Glosse brachte *Freisen* doch in Verlegenheit und veranlasste ihn zur folgenden Bemerkung: ». . . aus der Sicherheit aber, mit der sie (sc. die Glosse) diesen Ausspruch tut, dürfte (!) jedoch hervorgehen, dass man zu jener Zeit den dolus so behandelte« (l. c. 300).

sittliche Verhältnis, auf dessen Grundlage erst die rechtlichen Vorschriften aufgebaut wurden. Mit Rücksicht auf ihren Ursprung und Zweck wird die Ehe sowohl im römischen[1]) als auch kanonischen[2]) Rechte als eine Institution des Naturrechtes (iuris naturalis) bezeichnet. Die Rechtsvorschriften erschöpfen nie das ganze Wesen des Eheverhältnisses, sie regeln vielmehr nur einzelne Seiten desselben. Die Entscheidung der Frage, wie weit die Gesetzgebung bei Regelung der Ehesachen gehen soll, hängt von den Grundanschauungen des Volkes über die Ehe ab. Es wurde bereits hervorgehoben, dass die Regelung des ehelichen Verhältnisses nach römischem Recht zum grossen Teile dem Willen der Parteien anheimgestellt blieb.

Das Rechtsverhältnis der Ehe wird durch den Eheschliessungsvertrag begründet.[3]) Die Wirkungen dieses Vertrages werden durch das objektive Recht bestimmt, und ist auf diese Weise der Inhalt des Ehevertrages ohne Rücksicht auf den konkreten Willen der Parteien von vornherein festgestellt.[4]) Nicht nur das kanonische, sondern auch das weltliche Recht, (letzteres wenigstens grundsätzlich) gehen davon aus, es sei unzulässig, die Ehe zu einem anderen als dem laut Gesetzes allein zulässigen Zwecke zu schliessen.[5]) Mit Rücksicht darauf ist der Eheschliessungsvertrag ein Vertrag sui generis und unterscheidet er sich schon dadurch wesentlich von den

---

1) l. 1. § 3. D. 1. 1.

2) c. 1. D. 1.

3) *Gerigk*, Irrtum und Betrug 14. Anders *Thaner*, Die Persönlichkeit in der Eheschliessung 51. Anm. 22.

4) *Kittner*, Oesterreichisches Eherecht 171, *Schnitzer*, Katholisches Eherecht 24, *Kohler*, Studien über Mentalreservation und Simulation (Jherings Jahrbücher, Bd. 16. S. 120).

5) *Sprenger* (l. c. 390) sagt bei Besprechung der Möglichkeit, die Ehe wegen Betruges in den Vermögensverhältnissen anzufechten: »Dies widersprach ebenso dem Wesen der Ehe, die nicht zu einem blossen Geldspekulationsgeschäfte herabsinken und nicht ganz wie ein solches behandelt werden darf, wie dem öffentlichen Interesse«. Aehnlich *Zeiler* bei Beratungen über das öst. B. G.-B. während der Debatte über den Irrtum in persönlichen Eigenschaften beim Ehevertrag: »Und auch der Ref. sei der Meinung, dass die Ehe und der natürliche Zweck derselben, die Zeugung und Erziehung der Kinder, sowohl der Kirche als dem Staate zu heilig sei, als dass man sie als ein blosses *Mittel zu anderen Zwecken* betrachten könnte. Es müsse vielmehr als eine rechtskräftige, keinen Gegenbeweis gestattende *Vermutung* angenommen werden, dass die Ehe nur dieses natürlichen, und keines weiteren Zweckes wegen geschlossen worden sei«. (*Ofner*, Der Ur-Entwurf und die Beratungsprotokolle des öst. allg. b. G. Bd. I. S. 80). *Thaner* (l. c., 49. Anm. 15 Z. 3): »Die Eheschliessung, in der der Wille auf ein Merkmal geht, sei dieses auch ein individualisierendes, steht im Widerspruch mit dem Wesen der Ehe«. — Wenn die Parteien bei der Eheschliessung einen anderen als den gesetzlich zulässigen Zweck vor Augen haben, so ist dies nach kanonischem Recht völlig irrelevant. Vgl. dictum zu c. 16. C. 32. qu. 2.

vermögensrechtlichen Privatverträgen,[1]) welche dazu bestimmt sind, dass der Privatwille in möglichst ausgedehntem Masse zur Geltung gebracht werden könne. Ein privatrechtlicher Vertrag ist eben nur ein Mittel, um den Willen der Individuen zu realisieren. Daraus ergibt sich als wichtige Konsequenz, dass es im konkreten Falle immer darauf ankommen wird, welche Umstände die betreffende Partei als wesentliche Bestandteile des Vertrages aufgefasst hat,[2]) ausgenommen freilich Erfordernisse, welche die begrifflichen Merkmale des betreffenden Vertrages (essentialia negotii)[3]) bilden. Die Bestimmung der wesentlichen Momente bei privatrechtlichen Verträgen nach abstrakten Gruppen (wenn z. B. den wesentlichen Momenten die Identität der Person des Mitkontrahenten, den unwesentlichen aber die Eigenschaften der Person oder Sache beigezählt werden) ist nur von akademischem Wert und nur teilweise richtig.

Anders verhält sich die Sache beim Eheschliessungsvertrage. Dieser Vertrag kommt nicht als Mittel zur Verwirklichung von Privatinteressen in Betracht.[4]) Aus diesem Grunde ist es an sich für das Recht ohne Belang, welche einzelnen Vertragsmomente von den Parteien im konkreten Falle als relevant angesehen wurden. Unbenommen bleibt es freilich dem Gesetzgeber, im Interesse der Parteien beim Eheschliessungsvertrage einzelne Umstände als wesentlich zu erklären, allein das Interesse der Parteien ist hiebei nie in erster Reihe ausschlaggebend. Denn, wenn auch der Gesetzgeber gewissen Privatinteressen beim Eheschliessungsvertrag entgegenkommt, so geschieht dies aus dem Grunde, weil es die Rücksichten auf die Ehe selbst erheischen oder wenigstens zulassen. Allein in dieser Richtung besteht ein sichtlicher Unterschied zwischen dem Standpunkt des kanonischen Rechtes und jenem der weltlichen Gesetzgebung. Während das kanonische Recht von rein objektivem Standpunkt[5]) aus und ohne auf das Privatinteresse besonders bedacht zu sein, eine feste Grenze zwischen wesentlichen und unwesentlichen Umständen beim Eheschliessungsvertrage gezogen und

---

1) Vgl. *Sanchez*, l. c. lib. VII. disp. 18. n. 12.

2) Ueber die wesentlichen Vertragsmomente vom Standpunkte des Irrtums vgl. *Zitelmann*, Irrtum und Rechtsgeschäft 495 ff.

3) Ebenso *v. Anders*, Das Familienrecht, Berlin 1887, S. 28, und *Rittner*, l. c. 170.

4) *Leonhard* (Der Irrtum bei nichtigen Verträgen nach römischem Rechte, 411): »Von einer unbedingten Auslegung des Ehevertrages nach den Parteiintentionen kann daher nicht die Rede sein. Der Parteiwille muss in feste Schranken gebannt sein«. Derselbe Ausspruch auch bei *Gaugusch*, Der Irrtum als Ehehindernis 8.

5) Vgl. *Leonhard*, l. c. 553 ff.

hiebei lediglich das Interesse der Institution als solcher[1]) ängstlich im Auge hatte, geht das Bestreben der weltlichen Gesetzgebung in stets zunehmendem Masse dahin, dem Willen der Einzelnen gerecht zu werden, sofern nur der Zweck der Ehe hiervon nicht direkt berührt erscheint.

Der besondere Charakter des Eheschliessungsvertrages bedingt auch gewisse Besonderheiten bezüglich der Willensmängel. Dadurch, dass der Inhalt des Eheschliessungsvertrags von vornherein gegeben ist, entfällt eine ganze Reihe von auf das Objekt Bezug habenden Willensmängeln. Die Freiheit des Parteiwillens kommt bei der Ehe nur in der Wahl des Mitkontrahenten zum Ausdruck. Aus diesem Grunde werden solche Willensmängel, welche auf die Person des Mitkontrahenten sich beziehen, rechtlich immer relevant sein (so Irrtum, Betrug, Zwang).[2]) Hingegen ist es unseres Erachtens nicht ganz zutreffend, wenn behauptet wird, dass die Person beim Eheschliessungsvertrage zugleich Vertragsobjekt ist,[3]) denn dies würde mit Rücksicht auf privatrechtliche Verträge zu unrichtigen Deduktionen betreffs der Erfordernisse des Vertrages und des Parteiwillens verleiten. Das Gesagte ist insbesondere bei der Lehre von den Eigenschaften der Person von Belang. Während nämlich bei privatrechtlichen Verträgen bestimmte Eigenschaften der Sache Gegenstand des Parteiwillens[4]) und sohin wesentliches Element des Tatbestandes des Vertrages sein können, so dass die Giltigkeit des Vertrages in diesem Falle von der Existenz dieser Eigenschaften abhängt, kommen bei der Eheschliessung die Eigenschaften des Mitkontrahenten immer lediglich als Motive[5]) zum Abschlusse des Vertrages in Betracht, welche bei Abgang einer besonderen, positiven Vorschrift die Giltigkeit des Eheschliessungsvertrages nicht tangieren können.

Betrachten wir nun jene Besonderheiten des Eheschliessungs-

---

1) Honorius III. (c. 11. X. 1. 36): »Poteris etiam ad componendum interponere partes tuas . . . . . exceptis nimirum casibus, qui compositionis sive dispensationis remedium non admittunt, utpote coniugii sacramentum, quod, quum non solum apud Latinos et Graecos, sed etiam apud fideles et infideles existat, *a severitate canonica circa illud recedere non licebit*«.

2) Vgl. *Rittner*, l. c. 170.

3) *Ferraris* (Bibliotheca canonica, neueste Ausg. Bd. V. S. 364): »persona enim est substantiale ac primarium obiectum matrimonii, eo quod est res ipsa, circa quam contractus huiusmodi sese exserit«. — Aehnlich *Rittner*, l. c. 167, Anm. 12.

4) *Gerigk*, l. c. 9. Anders *Zitelmann*, l. c. 552.

5) Der Ausdruck »Motiv« wird hier im gewöhnlichen Sinne angewendet. *Dernburg* (Pandekten, Bd. I. 217) bezeichnet Motive als »Vorgedanken, welche den Abschluss veranlassen, deren Verwirklichung aber für das Geschäft nicht essentiell ist«. Die geistvollen Ausführungen *Zitelmanns* über das Motiv (l. c. 157 ff. und 329) lassen sich unserer Anschauung nach in der Jurisprudenz nicht im ganzen Umfange verwerten.

vertrages, welche durch die nur dem kanonischen Rechte eigenen Anschauungen bedingt sind! Die Kirche hat dem römischrechtlichen Begriff der Ehe ganz neue und wichtige Elemente hinzugefügt, durch welche der gesamte Charakter des Eheverhältnisses eine Änderung erfuhr. Zwei Grundsätze sind es hauptsächlich, von welchen das kanonische Eherecht durchdrungen ist, nämlich die Grundsätze der *Unauflösbarkeit* und der *Sakramentalität* der Ehe. Auf die Entwicklung des Eherechtes übten diese Eigenschaften der Ehe einen stets zunehmenden Einfluss. Ein dreifaches bonum ist laut Lehre der Kirche Zweck der Ehe, nämlich das bonum fidei, prolis und sacramenti. Als Grundlage für alle höheren gesellschaftlichen Verbände ist die Ehe eine dem allgemeinen Wohle dienende Einrichtung und gleicht in gewissem Masse der Institution des Priestertums, des Mönchtums, der Taufe u. a. Allen diesen Institutionen gemeinsam ist der Umstand, dass ihre Annahme völlig dem freien Willen der Parteien anheimgestellt ist; allein sobald sich die Partei für einen dieser Stände entschlossen hat und in denselben eingetreten ist, hört jedwede Rücksichtnahme auf ihren Willen oder auf ihre getäuschten Hoffnungen auf, denn es handelt sich dann um die Existenz einer öffentlichen und geheiligten Institution, der gegenüber jedes private Interesse völlig in den Hintergrund treten muss. [1]) Mit Rücksicht auf ihren sakramentalen Charakter gehört die Ehe zu den *res spirituales*, und kommen für sie sohin die allen Spiritualien gemeinsamen Grundsätze zur Anwendung. [2])

Freilich ist es der Kirche nicht gelungen, alle Vorschriften des Eherechtes mit den angeführten fundamentalen Grundsätzen in Einklang zu bringen. Von den Begründern der kirchenrechtlichen Doktrin wurde das Eheverhältnis in die römischrechtlichen Vertrags-

---

1) So wird z. B. in der Rubrik zu c. 17. C. 32. qu. 5. gesagt: »Qualiscumque sit vir, ex quo semel placuit, non est dimittendus«. Aehnlich wird im c. 18. eodem l. erklärt, eine Frau mit noch so schlimmen Eigenschaften dürfe von dem Manne nicht verlassen werden »pro societate fideque«. *Sanchez* sagt, indem er die Ehe mit der professio vergleicht (l. c., lib. X. disp. 9. n. 20): »Unde quando voluntas eligit statum omnino fixum et indissolubilem, ut est professio et matrimonium, electio ea est secundum modum congruentem statui permanenti, et valde incongruum est et dissentaneum, statum summere dependenter ab aliis rebus praeter eas, quae sunt de ipsius status substantia. Ex huius enim dependentia sequeretur, multas professiones et pleraque matrimonia censenda esse irrita. Quod caderet in grave damnum et scandalum rei publicae«.

2) *Gitzler*, De fori interni et externi differentia, Vratislaviae 1867, S. 15 Anm. 9 u. 10. Glosse zu c. 5. X. 4. 18 (bei *Freisen*, l. c. 39). — Es gehören wohl nicht alle eherechtlichen Angelegenheiten zu den Spiritualien; vgl. *Gitzler*, l. c. 35.



formen gezwängt und so wurden denn viele aus dem römischen Recht herübergenommene, dem Wesen der Ehe zuwiderlaufende Bestimmuugen in Geltung erhalten.[1]) So ist z. B. nach kanonischem Recht zulässig der Abschluss der Ehe zwischen Abwesenden, sowie sub conditione; ferner wurde der Grundsatz des römischen Rechtes, dass die Ehe durch blossen Konsens zu Stande komme, unverändert rezipiert, so dass hiedurch in vielen Fällen Zweifel über den Bestand des Ehebandes auftauchten, — ein Zustand, der mit der Unauflöslichkeit der Ehe nicht gut übereinstimmte. Ausserdem wurden Ansichten verteidigt, welche dem Charakter der Ehe nicht gerade angemessen erscheinen; z. B. wurden die gegenseitigen Rechte der Eheleute auf das eheliche Zusammenleben nach Analogie der Sachenrechte oder des Besitzes behandelt.[2]) Gratian[3]) erklärt den error personae bei der Eheschliessung aus dem error in substantia beim Kaufvertrage u. s. w. Die Ehe selbst wurde als negotium bonae fidei bezeichnet.[4]) Unzulässig ist es jedoch, aus diesem letzteren Umstande direkte Konsequenzen für den Eheschliessungsvertrag nach kanonischem Recht abzuleiten, da derselbe einen anderen Charakter als die privatrechtlichen Verträge aufweist.

Gratian ist der Begründer der Lehre von den Erfordernissen des Eheschliessungsvertrages. Der fundamentale, insbesondere von *Petrus Lombardus* verteidigte Satz dieser Lehre[5]) lautet: Die Ehe wird durch den Konsens begründet. Freilich wurde die Konsensualtheorie mit der Lehre von der Unauflöslichkeit nicht in vollen Einklang gebracht, denn in Giltigkeit verblieb die Bestimmung, dass die nicht konsummierte Ehe durch den Eintritt eines Teiles in ein Kloster geschieden werden kann. Trotzdem können wir der Ansicht *Freisens* nicht beipflichten, welcher diesen Widerstreit dadurch zu beseitigen sucht, dass er nebst des Konsenses noch die *copula* als Erfordernis für die Entstehung der Ehe aufstellt.[6])

---

1) *Thaner*, l. c. 35.

2) *Tankred:* »Item nota, quod per libellum evidenter ostenditur, an ille, qui agit, velit intentare petitorium vel possessorium, id est, an mulier dicat aliquem suum esse maritum . . . . an vero eum petat sibi restitui«. (*Wunderlich*, Tancredi Summa de matrimonio, 72.)

3) C. XXIX. qu. 1. § 2.

4) Traktat aus Cod. iur. Nr. 63 der kgl. Handbibliothek in Stuttgart: »Coniugium, cum sit bonae fidei tractatus, consensu contrahitur«. (*Schulte*, Zur Geschichte der Literatur über das Dekret Gratians, 3. Beitrag, in den Sitzungsberichten der hist.-phil. Klasse der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, Bd. 65. S. 57.)

5) *Freisen*, l. c. 179. Vgl. *Friedberg*, Verlobung und Trauung (1876) 28 ff.

6) l. c. 215. — *Tankred:* »Sequitur, quid faciat matrimonium? Respondeo, quod solus consensus etiam sine carnali copula . . . .« (Wunderlich, l. c. 16).

Nach kanonischem Recht wird für Entstehung der Ehe der *innere* Konsens gefordert.[1]) Es geht nicht an, hier alle Konsequenzen zu verfolgen, welche dieses Erfordernis im kanonischen Rechte mit sich brachte. Nur einzelne seien hier hervorgehoben! Vor Allem muss aber ausdrücklich konstatiert werden, dass dieses Erfordernis in keinem Zusammenhange mit der Lehre über das Entstehen von Sakramenten, insbesondere mit der Lehre von der Intention[2]) steht, sondern dass das Wort »consensus« einfach aus dem römischen Rechte, wo es ursprünglich ebenfalls die innere Übereinstimmung bedeutet, herübergenommen wurde.[3]) Beweis dafür das schon zitierte dictum Gratians in C. XXIX. qu. I. Das Erfordernis der inneren Übereinstimmung bei Konsensualverträgen war allerdings nach römischem Recht (wie im Privatrechte überhaupt) nur in der Theorie von Bedeutung. In der Praxis bildete entschieden die Willens-

---

Ebenso c. 2. C. 27. qu: 2. Hiezu vgl. *Schulte*, Dissertatio de decreto ab Omnibono abbreviato S. 13, und insbesondere den von *J. Roman* in der Nouvelle revue historique (Bd. 27.) veröffentlichten Auszug aus der Summa von *Huguccio*, wo gesagt wird (S. 747): »Matrimonium est coniunctio animorum non corporum. Coniunctio enim corporum non est matrimonium nec facit matrimonium« — und weiter (S. 754): »Dico ergo, quod coniugium statim, cum est, plenum est et integrum et consummatum quoad essentiam sui, sed non quoad significationem«.

1) *Gratian*, C. XXIX. qu. 1. § 1; c. 25. X. 4. 1. — Vgl. hiezu *Leonhard*, l. c. Bd. 2. S. 573 ff. und *Gerigk*, l. c. 16. — *Durandus* a scto Porciano sagt in seinem Werke: In sententias theol. Petri Lombardi commentariorum libri quattuor (lib. IV. dist. 6. qu. 2. n. 11): »Nullum est matrimonium, si deficiat interior consensus vel intentio animorum, quantumcumque fiat exterius expressio verborum« (*Hahn*, Die Lehre von den Sakramenten, 273. Anm. 262).

2) Intentio im Sinne der Absicht »id facere, quod facit ecclesia« hat mit dem Konsens nichts zu tun. (Ebenso *Gerigk*, l. c. 15). Es war übrigens unter den Kanonisten und Theologen sehr strittig, wie die geläufige Definition der intentio aufzufassen sei. *Thomas von Aquin* ist der Meinung, dass die intentio ohne Rücksicht auf die innere Absicht des Sakramentsspenders in dem äusseren Akte (Worten) selbst enthalten ist; es sei nur erforderlich, dass aus den Worten nicht das Gegenteil hervorgehe. Vgl. *Hahn*, l. c. 219 ff. und *Kohler*, l. c. 345. Wenn *Hinschius* (Archiv f. d. c. Praxis, Bd. 83. S. 325) den Konsens beim Eheschliessungsvertrag mit der intentio bei den Sakramenten identifiziert (ebenso schon *Andreae*, Ueber den Einfluss des Irrtums auf die Gültigkeit der Ehe 20), so versteht er unter dem »Konsens« etwas ganz anderes, als darunter in der privatrechtlichen Doktrin sowie in dem kanonischen Recht verstanden wird. Als Beleg für die erwähnte Identifizierung seien hier folgende Worte Hinschius's angeführt: »intentio, d. h. hier die Absicht, eine *kirchliche* Ehe im Sinne der Kirche einzugehen«, und weiter: »dass . . . sich die substantia in c. 26. mit dem consensus, dem inneren Willen, der intentio (!) in c. 25. bei ihm (sc. Innozenz III.) deckt«. Aus dem in der vorangehenden Anmerkung angeführten Ausspruche *Durands* geht jedoch vielmehr hervor, dass im Gegenteil der Ausdruck »intentio« beim Eheschliessungsvertrag in einem anderen Sinne als bei den Sakramenten angewendet wurde, und zwar in dem Sinne einer blossen Zustimmung zur Eingehung der Ehe (= consensus).

3) *Fritsche*, Untersuchung über die Bedeutung von Consensus und consentire in den Digesten (Dissert. Berlin 1888). Anders jedoch *Leonhard*, l. c. 14 ff.



erklärung die wichtigere Seite, denn sie war das unmittelbare Objekt für die Erkenntnis und Entscheidung des Richters und gleichzeitig die einzige Grundlage für die Beurteilung der Existenz des inneren Willens der handelnden Parteien. Aus diesem Grunde konnte man von einem Rechtsgeschäft, welches durch ein gerichtliches, in Rechtskraft erwachsenes Urteil als giltig erklärt worden war, nicht mit voller Gewissheit behaupten, dass es auch wirklich durch innerliche Übereinstimmung der Parteien zu Stande gekommen war. Für das Recht war eben eine Feststellung des tatsächlichen, innerlichen Zustandes der handelnden Parteien nicht immer durchführbar, und einem Rechtsgeschäfte, bei welchem die innerliche Übereinstimmung des Willens nicht vorhanden war, welches aber vom Richter für giltig erklärt wurde, kam die gleiche Wirkung und der gleiche Effekt zu, wie einem Rechtsgeschäfte, dessen äusserliche Seite sich vollständig mit dem inneren Willen der Parteien deckte. Die Bedeutung des Urteiles nach dieser Richtung ist im Übrigen ganz unabhängig davon, von welchem theoretischen Standpunkte über das Verhältnis der Willenserklärung zum inneren Willen die einzelnen Gesetzgebungen ausgehen.[1]) Anders verhält es sich jedoch in der herrschenden Lehre des kanonischen Rechtes bezüglich des Eheschliessungsvertrages! Von der Kirche wurde der Grundsatz aufgestellt, dass ohne inneren Konsens keine Ehe zu Stande kommt. Nachdem es jedoch einfach unmöglich ist, im einzelnen Falle mit apodiktischer Gewissheit festzustellen, ob dieses Erfordernis tatsächlich erfüllt ist, und nachdem der Richter sich entweder für die Giltigkeit oder Ungiltigkeit entscheiden musste, entstand die Lehre, dass eine vom Richter als giltig erklärte Ehe wohl pro foro externo, nicht aber auch pro foro interno giltig sei, und dass sohin zwischen diesen beiden Foren eine Diskrepanz möglich sei.[2]) Um aber dem Vorwurf zu begegnen, es beinhalte doch einen Widerspruch, wenn einmal gelehrt wird, der innere Konsens sei unerlässliche Voraussetzung des Ehevertrages, und zugleich behauptet wird, eine gerichtlich als existent erklärte Ehe sei »giltig«, entwickelte sich die Ansicht, dass ein Urteil betreffend die Giltigkeit einer Ehe nie in Rechtskraft erwächst, dass sohin durch dasselbe entgegen der absoluten Wahrheit über die Existenz des Ehebandes nicht definitiv

1) Die zwischen den Anhängern der Willenstheorie und denjenigen der Erklärungstheorie (besser: — theorien) bestehende Kontroverse hat wohl für die Doktrin eine grosse Bedeutung, für die Praxis ist sie jedoch fast ohne Belang.

2) Vgl. *Gasparri*, Tractatus de matrimonio n. 6. 35 und 797.

entschieden ist,[1]) oder mit anderen Worten, dass für die Doktrin einzig und allein der pro foro interno verteidigte Standpunkt ausschlaggebend ist. Die Giltigkeit der quoad forum externum unanfechtbaren Ehe ist eine nur scheinbare, wenn ihr das Erfordernis des inneren Konsenses mangelt. Die Kanonisten bezeichneten eine solche Ehe als matrimonium praesumptum.[2]) Damit gelangen wir eigentlich zu einer zweifachen Bedeutung des Wortes »Giltigkeit«. Die kanonistische Doktrin hat jedoch die aus diesem Umstand sich ergebenden Konsequenzen nicht gezogen; infolge dessen entstehen bei einzelnen Fragen verschiedene Komplikationen, die nicht leicht zu lösen sind. Für uns ist freilich nur die rechtliche Seite des ganzen Verhältnisses von Interesse, und da muss erklärt werden, dass das Erfordernis des inneren Konsenses im Rechte praktisch undurchführbar ist, weil es sich nur auf psychologische Erscheinungen bezieht, welche an sich allein für das Recht unverwendbar sind.

Lediglich als eine weitere Konsequenz der angeführten Ansichten erscheint die hie und da auftauchende Lehre, die Frage betreffend die Existenz des Konsenses sei eine rein faktische Frage; die Angelegenheit der Entstehung der Ehe entziehe sich überhaupt der Normierung durch den Gesetzgeber, indem das Erfordernis des inneren Konsenses auf dem Naturrechte beruhe und sohin unabänderlich sei. Dieser Ansicht ist auch *Freisen*,[3]) welcher insbesondere ganz und gar dem Papste die Macht abspricht, im einzelnen Falle die Praesumption des Konsenses aufzustellen.[4]) Konsequenter Weise müsste freilich dann auch anerkannt werden, dass die richterliche Entscheidung betreffend die Giltigkeit der Ehe kein Urteil, sondern bloss ein Gutachten über die Existenz des Konsenses sei,

---

1) *Durantis*, Speculum, de divortiis (zit. Ausg. 176 in r.).

2) *Gerigk*, l. c. 16.

3) l. c. 121: »Die eigentliche Eheschliessung kann man nicht gesetzlich dekretieren, sie ergibt sich aus dem Wesen der Ehe«.

4) Bei Besprechung des c. 30. X. 4. 1 (der Papst hat eine Ehe aus dem Grunde annulliert, weil der Mann schon früher mit einer anderen Frauensperson verlobt war und mit derselben den Beischlaf vollzogen hatte, in welchem Falle die Eingehung der Ehe präsumiert werde) sagt *Freisen* (l. c. 211): »Diese Vermutung aufgefasst dahin, als sei in jedem Falle das erste Verhältnis eine Ehe, ist unrichtig. Da die Ehe Sakrament ist und ihre Schliessung Sache der Kontrahenten sein muss, so kann der Papst in keinem Falle erklären, wann die eheschliessenden Momente vorliegen . . . . Die eheschliessenden Momente, affectus maritalis und copula, herbeizuschaffen, ist durchaus Sache der Kontrahenten. Vollziehen sie den Beischlaf nach vorhergegangenen sponsalia de futuro nicht affectu maritali, so ist die copula nichts als fornicatio; der Ausspruch der Kirche kann daran nichts ändern . . . Die ganze Bestimmung hat nur (!) Geltung vor dem Forum externum, und ist ein Notbehelf, um die willkürlichen Behauptungen der Kontrahenten abzuschneiden«. Vgl. hiezu S. 28 eodem l.

ähnlich wie z. B. der Ausspruch des Arztes über den geistigen Zustand einer Person. Klar ist, dass solche Ansichten zu Absurditäten führen. Es wird hiebei ausser Acht gelassen, dass der Konsens beim Vertrage ein rechtlicher Begriff ist, welcher mit der psychologischen Seite in keineswegs unzertrennlicher Weise verbunden sein muss — ein rechtlicher Begriff, welcher vom Gesetzgeber gebildet wurde und von demselben auch frei modifiziert werden kann.[1]) Demgegenüber muss hervorgehoben werden, dass die Frage der Entstehung der Ehe in Anbetracht der rechtlichen Regelung des Eheverhältnisses für den Gesetzgeber eine eminent rechtliche Frage ist, deren Normierung mit Rücksicht auf die hohe Bedeutung der Ehe unausweichlich ist. Übrigens wurden die erwähnten Ansichten nicht von allen Kanonisten geteilt. *Hostiensis* z. B. spricht dem Papste in dieser Richtung volle Freiheit zu.[2]) Andererseits wurde aber dennoch eine Form gefunden, welche sowohl dem Prinzipe der Unabänderlichkeit des Erfordernisses des inneren Konsenses, als auch der Praxis Rechnung trug, freilich nur eine *Form*, denn tatsächlich war diess eine Umgehung dieser Frage. Es wurde nämlich gelehrt, dass zwar weder der Papst, noch die Kirche an dem Erfordernis des Konsenses etwas zu ändern vermögen, dass dem Papste jedoch das Recht zustehe, einzelne Personen als zur Eingehung der Ehe illegitim zu erklären und auf diese Weise über die Giltigkeit der Ehe nach freiem Ermessen zu entscheiden. Klar spricht diess *Raymundus* in seiner Summa[3]) aus bei Behandlung des Falles, wo jemand »post datam fidem de contrahendo« mit einem Weibe »intentione fornicaria« den Beischlaf vollzieht und in der Folge mit einem anderen Weibe eine Ehe abschliesst. In diesem Falle sollte es doch quoad forum internum bei der Ehe mit dem letztgenannten Weibe verbleiben. »In foro autem causarum iudicabitur in hoc

1) Ganz klar tritt der Charakter des Konsenses, als eines durch das positive Recht gebildeten Begriffs, hervor z. B. aus den Worten Jakob *Wiestners*: »Accedit, quod si talis error (sc. qualitatis) matrimonialem *consensum tolleret*, plurima matrimonia magno prolium maximoque rei publicae damno et publico scandalo dissolverentur« (Impedimenta coniugiorum, Ingolst. 1696, 58).

2) Er unterscheidet (l. c. lib. IV. De sponsa duorum § 3) zwischen consensus spiritualis und naturalis (entsprechend der Distinktion: matrimonium spirituale oder coniunctio spiritualis, als Bezeichnung für die nicht konsummierte Ehe, und matrimonium carnale oder coniunctio carnalis, für die konsummierte Ehe) und hält nur das matrimonium carnale für eine Institution iuris divini. Im § 4 eodem l. sagt er: ». . . . dici potest quod matrimonium spirituale quo quis magis ligatur uni ecclesiae vel uni dignitati, quam alii, ex constitutione ecclesiae pendet . . . sed matrimonium carnale ex constitutione divina, ut patet ex praemissis. Potest igitur in primo Papa constituere quidquid placet, non sic in secundo«.

3) Summa scti Raymundi, Avenione 1715, S. 751.

casu, quod revertatur ad primam, cum qua praesumitur ecclesia matrimonium fuisse consummatum. Alii dicunt quod licet non sit verum, sed tantum praesumptum matrimonium post fidem datam animo decipiendi et carnalem copulam post secutam animo fornicandi, non animo consummandi matrimonium, tamen haec duo, scilicet fides data et carnalis copula subsecuta inter legitimas personas ad contrahendum ex constitutione ecclesiae impediunt et dirimunt matrimonium postea contrahendum; et videtur hoc esse expressum hodie extr. de spons. is qui fidem, ubi dicitur quod nec verum nec aliquod censetur matrimonium, quod de facto postmodum est contractum: *potest tamen Papa vel ecclesia ex multis causis facere personas illegitimas ad contrahendum*, sicut patet in machinatione mortis viri vel uxoris . . .«

Im Übrigen wurden die Deduktionen der spekulierenden Doktoren seitens der kirchlichen Gesetzgebung wenig beachtet. Es bedarf wohl nicht weitläufiger Erörterungen, um darzutun, dass die Erfordernisse des Eheschliessungsvertrages und des Konsenses tatsächlich vom Gesetzgeber eine Regelung und zwar zu verschiedenen Zeiten eine verschiedenartige Regelung erfahren haben.[1]) Aber nicht genug daran! Als Folge des Erfordernisses des inneren Konsenses, — durch welches die Existenz des Ehebandes dem Gutdünken der Parteien anheimgestellt worden wäre, falls bei Beurteilung der Giltigkeit der Ehe es sich tatsächlich um nichts anderes als die Erforschung des Willens der Parteien gehandelt hätte, — entstand eine ganze Reihe von »Schutzvorkehrungen« pro foro externo. So entwickelten sich als direkte Folge des genannten Erfordernisses mannigfache *Praesumptionen*. Es wurde z. B. schon von Gesetzes wegen der Ehekonsens in dem Falle praesumiert, wo die Verlobten die copula vollzogen haben.[2]) Die Ehe entstand in diesem Falle ohne Rücksicht auf den inneren Willen der Parteien, denn der eventuelle Mangel der Einwilligung der Verlobten war für den Richter in Anbetracht der gesetzlichen Praesumption gleichgiltig. Ausserdem wurde von der Praxis die Giltigkeit der Ehe in allen Fällen präsumiert, wo der äusserliche Akt des Eheschliessungsvertrages erwiesen war.[3]) In engem Zusammenhange mit diesen

---

1) Vgl. *Breit*, Die rechtlichen Besonderheiten des Irrtums und der arglistischen Täuschung bei der Eheschliessung, 4 ff.

2) c. 30. X. 4. 1; für das nachtridentinische Recht kommt selbstverständlich dieses caput nicht mehr in Betracht.

3) c. 26. X. 4. 1, die Worte: »quum praefatus vir praedictam desponsaverit mulierem . . . et inter eos sit carnalis coqula subsecuta, videtur forte pro coniugio praesumendum . . .« *Gasparri* (l. c. n. 703): »Praesumitur autem

Praesumptionen steht der sog. *favor matrimonii*, welcher einmal in dem intensiven Bestreben zum Ausdrucke gelangte, jede Ehe, welche, wenn auch nur äusserlich, als solche erschien, in Giltigkeit zu erhalten, — weiter dann in dem Grundsatze, dass im Zweifel die Entscheidung immer zu Gunsten der Giltigkeit der Ehe zu lauten habe.[1]) Hervorgehoben sei der Umstand, dass das Erfordernis des inneren Konsenses schon durch die *Beweisvorschriften* illusorisch gemacht wurde. Denn in Anbetracht dessen, dass in Streiten über die Giltigkeit der Ehe selbst der eidlichen Aussage der Partei kein Glauben beigemessen wurde, insoweit für diese Erklärung keine anderen Beweise (Zeugen, Urkunden)[2]) zu Gebote standen, musste das Bestreben eines Eheteiles, die Ungiltigkeitserklärung der Ehe aus dem Grunde des mangelnden Konsenses zu erlangen, ganz erfolglos bleiben. Hiezu tritt noch endlich die immer mehr wachsende Bedeutung der *Form* des Eheschliessungsvertrages. Sehr interessant ist es, dass die Kirche frühzeitig neben dem Haupterfordernisse des inneren Konsenses ein zweites Erfordernis aufgestellt, nämlich die »verba vel alia signa consensum exprimentia«, freilich ohne dass sie von dem letzterwähnten Erfordernisse die Giltigkeit der Ehe abhängig gemacht hätte. In der Folge wurde nebstdem verordnet, dass die Ehe in facie ecclesiae abzuschliessen sei, und wurde die Ausserachtlassung dieser Vorschrift mit kirchlichen Strafen belegt. Durch das Tridentiner Konzil wurde endlich die Form zum wesentlichen Bestandteil des Eheschliessungsvertrages erhoben (giltig für jene Gebiete, wo das caput »Tametsi« zur Publikation gelangte). Das Erfordernis des inneren Konsenses wurde dadurch zwar nicht beseitigt, — es wurde ihm jedoch jede praktische Bedeutung benommen.[3])

---

intendisse matrimonium, donec contrarium non evincatur, tum propter matrimonii favorem, tum quia verba sonant matrimonium et intentio praesumitur semper verbis respondere«. Vgl, auch *Ferraris*, Bibl. can. tomus V. S. 262 n. 87.

1) »Licet autem de fraude taliter perpetrata per huiusmodi iuramentum non constet ad plenum, in favorem tamen matrimonii . . . . supplicationem mulieris admisimus, et ad audientiam restituimus eam pro matrimonio postulantem«. (c. 4. X I. 41.) — »Favor matrimonii facit, ut nulla confessio coniugum praeiudicet: ex quo publice est contractum« (Durantis, Speculum, lib. II. De confess., S. 97 in v. § 5.), — ». . . in dubio semper est pro matrimonio iudicandum« (Hostiensis, l. c. lib. IV. De matr. § 11.). — *Gasparri* (l. c, n. 217): »Hic favor iuris in eo consistit, ut matrimonium semel celebratum semper validum habendum sit, donec eius invaliditas plene non probetur«.

2) c. 34. X. 2. 24.

3) *Kohler* (l. c. 126) sagt von der Zivilehe: »Sobald die Ehe nicht mehr ein unfeierlicher Vertrag ist, sondern in publiker Weise vor einem staatlichen Organ vollzogen wird, müssen alle entscheidenden Momente der Willenserklärung in dem entsprechenden publiken Akte zu tage treten. Dass die Parteien unter sich abgesprochen haben, eine Komödie aufzuführen, ist

Aus dem Umstande, dass das kanonische Recht den inneren Konsens als Erfordernis des Eheschliessungsvertrages aufstellt, ergeben sich wichtige Konsequenzen für die Frage der Mentalreservation. Ist nämlich der innere Konsens für die Giltigkeit der Ehe ein entscheidendes und unumgängliches Erfordernis, kann doch die Ehe in dem Falle nicht entstehen, wo die Partei äusserlich die Erklärung zwar abgab, ohne jedoch innerlich die Ehe zu wollen. Diess ergibt sich als logische und direkte Folge des Erfordernisses des inneren Konsenses. Freilich besteht in dieser Richtung zwischen der Theorie und der Praxis derselbe Unterschied, wie bezüglich der Frage des Konsenses im allgemeinen, denn in der Regel wird der Beweis der Mentalreservation nicht zugelassen werden; allein an der Sache selbst vermag dieser Umstand nichts zu ändern. Vom kanonischen Rechte wurde denn auch diese Konsequenz des Erfordernisses des inneren Konsenses ausdrücklich anerkannt. Als Beleg dafür sei das berühmte caput 26. X. 4. I. vollinhaltlich angeführt:

»Tua nos duxit fraternitas consulendos (et infra). Consequenter autem quaesivisti, quum quandam mulierem quidam aliter inducere nequivisset, ut sibi commisceretur carnaliter, nisi desponsasset eandem, nulla solemnitate adhibita vel alicuius praesentia, dixit illi: »te Ioannes desponsat«, quum ipse Ioannes non vocaretur, sed finxit se vocari Ioannem, non credens esse coniugium eo, quod ipse non vocaretur hoc nomine, nec haberet propositum contrahendi, sed copulam tantum exsequendi carnalem, utrum inter praedictos sit matrimonium celebratum, quum mulier consenserit et consentiat in eundem, et ille dissenserit et dissentiat, nec aliud quicquam egerit, quam superius est expressum, nisi quod cognoverit eandem. Super quod tibi respondemus, quod, quum praefatus vir praedictam desponsaverit mulierem in propria persona et sub nomine alieno, quo tunc vocari se finxit, et inter eos sit carnalis copula subsecuta, videtur forte pro coniugio praesumendum, nisi tu nobis expresse scripsisses, quod ille nec proposuit, nec consentit illam ducere in uxorem, quod qualiter tibi constiterit non videmus. Nos autem, quid iuris sit rescribentes, dicimus, quod, si res ita se habuerit, videlicet, quod ille

---

rechtlich unerheblich, das Mass der Willenserklärung ist beschränkt durch die räumliche und zeitliche Beschränkung des Aktes; was darüber hinausliegt, gilt als nicht vorhanden. Wenn sich daher zwei Teile vor dem Standesbeamten — wisssend um was es sich handelt — das Jawort gegeben haben, so sind sie ehelich verbunden, sollten sie auch einen notariellen Protest dahin aufgenommen haben, dass das Ganze nur eine Farce, etwa ein Spiel mit der Form oder ein Trumph sei, womit sie dem Drängen unnachgiebiger Eltern ein Ziel setzen wollen«. — Dasselbe ist von der in der tridentinischen Form geschlossenen Ehe zu sagen.



eam non proposuit ducere in uxorem, nec umquam consensit in praedictam personam, non debet ex illo facto coniugium iudicari, quum in eo nec substantia coniugalis contractus nec forma contrahendi coniugium valeat inveniri, quoniam ex altera parte dolus solummodo adfuit, et defuit omnino consensus, sine quo cetera nequeunt foedus perficere coniugale«.

Dieses caput erfuhr eine mannigfache und des öfteren absonderliche Auslegung.[1] Als vollkommen verfehlt ist die Ansicht von *Hinschius* zu bezeichnen, dass diese Entscheidung Innozenz's ausschliesslich in der Lehre von der Intention bei Sakramenten ihre Erklärung finde. Früher schon wurde darauf hingewiesen, dass Hinschius, um diese seine Ansicht zu stützen, ganz mit Unrecht einen anderen, dem kanonischen Rechte fremden Begriff des Konsenses aufstellt. Mit Recht wenden sich *Gerigk* und *Sehling* gegen ihn. Wie *Esmein* richtig hervorhebt, hat der Papst in diesem Falle die zwischen den Kanonisten bezüglich des Konsenses bestandene Kontroverse dahin entschieden, dass auch pro foro externo die absolute Wahrheit recht behalten solle. Freilich vermag der Richter nicht sich von dieser Wahrheit — in unserem Falle von dem tatsächlichen Abgange der innerlichen Zustimmung beim Vorliegen der Willenserklärung und überdiess der vollzogenen copula — im *regelmässigen* Zuge des Prozessverfahrens volle Sicherheit zu verschaffen. Dies bedeuten die Worte: »quod qualiter tibi constiterit, non videmus«. Dass es dem so ist, bezeugt das c. 2. C. XV. qu. 5, wo gesagt wird: »Presbyter aut Diaconus, quem asseris crimina nolle publice confiteri, sed velle cum sacramento defendere se, etsi tamen notum sit Episcopo esse scelus ab ipso perpetratum, non potest per aliquam poenitentiam sacerdotali vel diaconali officio potiri: sed mirandum est, si ipse confessus non fuerit, *quomodo notum possit esse Episcopo* scelus ab ipso perpetratum, nisi accusatore forte idoneo per testes idoneos approbante. Unde si examinante Episcopo causam Presbyteri vel Diaconi non fuerit per testium approbationem Presbyter vel Diaconus forte convictus, non est scelus Episcopo »legitime« manifestum . . .« Darum wurde die schon früher erwähnte Prae-

1) Vgl. bezüglich der Auslegung z. B.: Summa sct. *Baymundi* (Avenione 1715) 751 und Glosse p) eodem l, *Hostiensis*, Summa aurea (Lugd. 1568), lib. IV. de matr. § 16. *Zimmermann*, Ueber den Einfluss des Irrtums und des Betruges auf die Gültigkeit der Ehe (Zeitschr. f. K.-R VIII. S. 61 und 62 Anm. 63), *Esmein*, l. c., 305, *Hinschius*, l. c.. 321 f., *Freisen*, l. c., 300, *Gerigk*, l. c., 15, *Henner*, l. c., 112, Anm. 1, *Sehling*, Zur Lehre von den Willensmängeln im kanonischen Recht, 25 ff., *Kohler*, Ueber den Willen im Privatrecht (Jherings Jahrbücher, Bd. 28, S. 185 f., *Uihlein*, Ueber das Recht die Gültigkeit einer Ehe anzufechten (Archiv f. d. civ. Praxis, Bd. 14, S. 58 f.).

sumption aufgestellt, dass die äusserlich anstandslos geschlossene Ehe auch gewollt und somit giltig sei (die Worte: »videtur forte pro coniugio praesumendum«). Der Gegenbeweis kann nur unter ganz ausserordentlichen Umständen zugelassen werden. In dem im caput. 26 zur Entscheidung gelangten Falle überzeugte sich der Bischof *im Beichtstuhl* vom Abgange des ehelichen Konsenses. Bei Behandlung dieses Falles sagt nämlich *Hostiensis* (l. c. lib. IV. De matr. § 16): »nos autem, quid iuris sit rescribentes, dicimus, quod si subaudi tibi istud in confessione dixerit, credendum est ei . . .« Dass der im Beichtstuhl abgegebenen Erklärung des betreffenden Jünglings auch im Prozesse Glauben beigemessen wurde, mag in der bei den Kanonisten des öfteren auftauchenden Ansicht seine Erklärung finden, es müssen die dem Priester im Beichtstuhl gemachten Mitteilungen als wahr erachtet werden, da nicht anzunehmen sei, dass Jemand um einer Lüge willen sich seines Seelenheiles begeben würde.

Mit Rücksicht auf das Gesagte können wir die päpstliche Entscheidung nicht als auffallend bezeichnen, es muss im Gegenteil zugegeben werden, dass diese Entscheidung vollständig jenem oben geschilderten Verhältnisse zwischen den beiden Foren entspricht, wie es von der Doktrin aufgefasst wurde. Welche Bedeutung diesem c. 26 für den Betrug zukommt, soll später erläutert werden.

Es wurde bereits hervorgehoben, dass es zwei fundamentale Grundsätze sind, auf welchen die kirchliche Lehre von der Ehe aufgebaut ist, nämlich die Grundsätze der Unauflöslichkeit und der Sakramentalität. Wir wollen nun betrachten, in welcher Weise diese Grundsätze auf die Vorschriften betreffend die Giltigkeit des Eheschliessungsvertrages eingewirkt, beziehungsweise inwiefern diese Grundsätze einen Schluss auf die Giltigkeit dieses Vertrages zulassen. Beide Grundsätze haben die Kirche dazu geführt, die Gründe der Ungiltigkeit des Eheschliessungsvertrages genau zu begrenzen und so den Parteien die Möglichkeit des Missbrauches der einzelnen Ehehindernisse zum Zwecke der Auflösung der Ehe zu benehmen, sowie vorzubeugen, dass der Bestand des Ehebandes in vielen Fällen unsicher werde.[1]) Wenn bei der Eheschliessung nur

---

1) Deswegen wird auch den Aussagen der Parteien im Annullationsprozesse fast keine Bedeutung beigemessen, besonders wenn es sich um gegen die Existenz der Ehe gerichtete Angaben handelt. Nach *Bernard von Pavia* (Summa decretalium, lib. IV. tit. 3. § 3) wird auch der übereinstimmenden Aussage beider Kontrahenten, dass einer von ihnen schon früher mit einer dritten Person die Ehe eingegangen war, kein Glaube geschenkt, und dies auch dann nicht, wenn jene dritte Person diese Behauptung bestätigt hat, »cum et



das Parteiinteresse ausschlaggebend wäre, dann würde freilich die Unauflösbarkeit im entgegengesetzten Sinne ihre Tendenz äussern, denn das Parteiinteresse würde erfordern, dass die Möglichkeit der Anfechtung der Giltigkeit des Vertrages in gleichem Masse erweitert werde, wie die Auflösung desselben erschwert wird. Allein für die Kirchengesetzgebung war massgebend die Sorge dafür, zu verhüten, dass ein in Wirklichkeit giltig zu Stande gekommener Eheschliessungsvertrag etwa in Folge eines Irrtums des Richters oder in Folge ungenügender Beweise über den wahren Sachverhalt für ungiltig erklärt werde. Die Besorgnis, dass ein solcher Fall einmal doch eintreten könnte, — bezeichnend für die mittelalterliche Anschauung über das »Entstehen«, »Bestehen« und »Erlöschen« von Rechtsverhältnissen ganz im Sinne physischen Seins — war bei den Kanonisten begreiflich, denn von einer unbedingten Giltigkeit des Prinzipes der Unauflöslichkeit könnte dann keine Rede sein, falls in einzelnen Fällen offenbar würde, dass vom Richter ein giltiges Eheband dadurch »aufgelöst« wurde, dass er auf Grund der nicht immer zuverlässigen Ergebnisse des Beweisverfahrens die Ungiltigkeit desselben ausgesprochen hat. Aus diesem Grunde wurde das Prinzip verteidigt, es sei besser eine laut menschlicher Vorschriften ungiltige Ehe zu dulden, als gegen die göttliche Vorschrift eine giltig zu Stande gekommene Ehe aufzulösen. Dieser Ansicht begegnen wir oft in den Quellen. So besagt z. B. Comp. I. lib. IV. 19. 3: »Tollerabilius est enim aliquos contra statuta hominum copulatos relinquere, quam coniunctos quoslibet legitime contra statuta domini separare«, und einen ähnlichen Ausspruch beinhalten Comp. IV. lib. IV. 3. 1. und Coll. Lips. LIX. 42 u. 43.

Es ist nun die Frage zu beantworten, ob aus der Lehre von den Sakramenten Deduktionen auf die Giltigkeit des Eheschliessungsvertrages möglich sind. Diese Frage ist aus dem Grunde zu verneinen, weil die Entwickelung der Lehre von den Erfordernissen der Eheschliessung unabhängig von der Lehre über die Entstehung der Sakramente vor sich ging. [1]) Erst später wurden die bezüglich der

---

hoc in fraudem facere possent«. Richtig bemerkt *Mastelloni* (L'errore nella persona come causa di nullità del matrimonio, Napoli 1898 S. 48), dass die Kirche in der Reaktion gegen die im römischen Recht herrschende Freiheit zu weit gegangen ist. Vgl. auch *Leonhard*, l. c. 418. Anm. 1.

1) *Huguccio* (l. c. 759): »De sacramento dico, quod semper exigitur in matrimonio contrahendo«. Unter dem »sacramentum« versteht jedoch Huguccio nur die Unauflöslichkeit der Ehe (vgl. S. 758). Er will mit den angeführten Worten nur so viel sagen, dass die Kontrahenten die Unauflöslichkeit der Ehe bei deren Eingehung nicht ausschliessen können, wie aus den weiteren Worten zu ersehen ist: »Si enim sic contrahunt in eo animo, ut quantum in vita se-

Entstehung der Sakramente aufgestellten Grundsätze auf die Ehe — freilich nicht immer mit gleichem Erfolge appliziert. Es darf nicht übersehen werden, dass bis zum Tridentinum die Ehe in der Lehre von den Sakramenten gewissermassen eine exzeptionelle Stellung einnahm.[1]) Im Übrigen wurden für die Ehe als Sakrament nie besondere Erfordernisse aufgestellt, es wurde vielmehr ganz im Gegenteil die Ansicht verteidigt, dass lediglich die »Giltigkeit« der Ehe Voraussetzung für die Entstehung des Sakramentes sei.[2]) Darüber, welche Ehe giltig ist, haben die Rechtsvorschriften zu entscheiden. Daraus ergibt sich, dass bei Prüfung der Giltigkeit des Eheschliessungsvertrages die Berufung darauf, was der sakramentale Charakter der Ehe erfordert, unzulässig ist. Allein wie ist das Erfordernis der »Giltigkeit« zu verstehen? Sollen wir darunter die in der Theorie und pro foro interno verteidigte Giltigkeit, oder aber die Giltigkeit pro foro externo verstehen? Falls wir uns für die Giltigkeit im ersteren Sinne entscheiden, dann anerkennen wir damit zugleich, dass nicht jede pro foro externo giltige Ehe zugleich ein Sakrament ist.[3])

---

parentur, videntur contrahere ad tempus, et ideo videtur ibi non contrahi matrimonium«.

1) *Hahn*, l. c. 121 ff. — *Huguccio* sagt über die Ehe (l. c, 804): »Sed dico quod alia ratio est in aliis sacramentis et alia in hoc: in aliis certa verborum forma est statuta, sed in hoc non est certa forma statuta. Si enim hoc esset, in illa forma variata sacramentum irritaretur«.

2) *Gasparri* (l. c. n. 223): »Itaque apparet omne inter christianos iustum coniugium in se et per se esse sacramentum« Derselbe führt auch folgenden Ausspruch *De Lugo*'s an: »noluit Christus variare conditiones illius contractus, sed illum qualis erat elevare, ut, quoties validus esset in ratione contractus inter baptisatos, haberet etiam rationem sacramenti«. *Schnitzer* erklärt (l c 39), dass die christlichen Brautleute dadurch, dass sie die Ehe wollen, zugleich die sacramentale Ehe wollen.

3) Darüber, dass die Trennung zwischen Eheschliessungsvertrag und Ehesakrament unzulässig ist, vgl. *Phillips*, Lehrbuch des Kirchenrechts, 3. Aufl., Regensb. 1881, S. 624 ff. und Encykl. »Arcanum« von Leo XIII. (*Gasparri*, l. c. n. 223).

(Fortsetzung folgt.)



II. Kirchliche Aktenstücke und Entscheidungen.

1. Enzyklika Pius' X. über den Modernismus.

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI

PII

DIVINA PROVIDENTIA

PAPAE X

LITTERAE ENCYCLICAE

AD PATRIARCHAS, PRIMATES, ARCHIEPISCOPOS EPISCOPOS, ALIOSQUE LOCORVM ORDINARIOS PACEM ET COMMVNIONEM CVM APOSTOLICA SEDE HABENTES

DE MODERNISTARVM DOCTRINIS



AD PATRIARCHAS, PRIMATES, ARCHIEPISCOPOS, EPISCOPOS, ALIOSQVE LOCORVM ORDINARIOS PACEM ET COMMVNIONEM CVM APOSTOLICA SEDE HABENTES

PIVS PAPA X

VENERABILES FRATRES

SALVTEM ET APOSTOLICAM BENEDICTIONEM

Pascendi dominici gregis mandatum Nobis divinitus officium id munus in primis a Christo assignatum habet, ut traditae sanctis fidei depositum vigilantissime custodiat, repudiatis profanis vocum novitatibus atque oppositionibus falsi nominis scientiae. Quae quidem supremi providentia pastoris nullo plane non

1) Wegen des Umfangs der Enzyklika ist Kleindruck zur Anwendung gekommen. Über die Enzyklika selbst, ihren Inhalt und ihre Bedeutung näheres im nächsten Hefte.

tempore catholico agmini necessaria fuit: etenim, auctore humani generis hoste, nunquam defuere *viri loquentes perversa*[1]) *vaniloqui et seductores*[2]), *errantes et in errorem mittentes.*[3]) Verumtamen inimicorum crucis Christi, postrema hac aetate, numerum crevisse admodum fatendum est; qui, artibus omnino novis astuque plenis, vitalem Ecclesiae vim elidere, ipsumque, si queant, Christi regnum evertere funditus nituntur. Quare silere Nobis diutius haud licet, ne muneri sanctissimo deesse videamur, et benignitas, qua, spe sanioris consilii, huc usque usi sumus, officii oblivio reputetur.

Qua in re ut moram ne interponamus illud in primis exigit, quod fautores errorum iam non inter apertos hostes quaerendi sunt modo; verum, quod dolendum maxime verendumque est, in ipso latent sinu gremioque Ecclesiae, eo sane nocentiores, quo minus perspicui. — Loquimur, Venerabiles Fratres, de multis e catholicorum laicorum numero, quin, quod longe miserabilius, ex ipso sacerdotum coetu, qui, fucoso quodam Ecclesiae amore, nullo solido philosophiae ac theologiae praesidio, immo adeo venenatis imbuti penitus doctrinis quae ab Ecclesiae osoribus traduntur, Ecclesiae eiusdem renovatores, omni posthabita modestia animi, se iactitant; factoque audacius agmine, quidquid sanctius est in Christi opere impetunt, ipsa haud incolumi divini Reparatoris persona, quam, ausu sacrilego, ad purum putumque hominem extenuant.

Homines huiusmodi Ecclesiae Nos hostibus adscribere, etsi mirantur ipsi, nemo tamen mirabitur iure, qui, mente animi seposita cuius penes Deum arbitrium est, illorum doctrinas, et loquendi agendique rationes cognorit. Enimvero non is a veritate discedat, qui eos Ecclesiae adversarios quovis alio perniciosiores habeat. — Nam non hi extra Ecclesiam, sed intra, ut diximus, de illius pernicie consilia agitant sua: quamobrem in ipsis fere Ecclesiae venis atque in visceribus periculum residet, eo securiore damno, quo illi intimius Ecclesiam norunt. Adde quod securim non ad ramos surculosque ponunt; sed ad radicem ipsam, fidem nimirum fideique fibras altissimas. Icta autem radice hac immortalitatis, virus per omnem arborem sic propagare pergunt, ut catholicae veritatis nulla sit pars unde manus abstineant, quam

1) Act. XX, 30. — 2) Tit. I, 10. — 3) Tim. III, 13.

corrumpere non elaborent. Porro, mille nocendi artes dum adhibent, nihil illis callidius nihil insidiosius: nam et rationalistam et catholicum promiscue agunt, idque adeo simulatissime, ut incautum quemque facile in errorem pertrahant; cumque temeritate maxime valeant, nullum est consecutionum genus quod horreant aut non obfirmate secureque obtrudant. Accedit praeterea in illis, aptissime ad fallendos animos, genus vitae cummaxime actuosum, assidua ac vehemens ad omnem eruditionem occupatio, moribus plerumque austeris quaesita laus. Demum, quod fere medicinae fiduciam tollit, disciplinis ipsi suis sic animo sunt comparati, ut dominationem omnem spernant nullaque recipiant frena; et freti mendaci quadam conscientia animi, nituntur veritatis studio tribuere quod uni reapse superbiae ac pervicaciae tribuendum est. — Equidem speravimus huiusmodi quandoque homines ad meliora revocare: quo in genere suavitate primum tamquam cum filiis, tum vero severitate, demum, quanquam inviti, animadversione publica usi sumus. Nostis tamen, Venerabiles Fratres, quam haec fecerimus inaniter: cervicem, ad horam deflexam, mox extulerunt superbius. Iam si illorum solummodo res ageretur, dissimulare forsitan possemus: sed catholici nominis e contra securitas agitur. Quapropter silentium, quod habere diutius piaculum foret, intercipere necesse est; ut personatos male homines, quales reapse sunt, universae Ecclesiae demonstremus.

Quia vero modernistarum (sic enim iure in vulgus audiunt) callidissimum artificium est, ut doctrinas suas non ordine digestas, proponant atque in unum collectas, sed sparsas veluti atque invicem seiunctas, ut nimirum ancipites et quasi vagi videantur, cum e contra firmi sint es constantes; praestat, Venerabiles Fratres, doctrinas easdem uno heic conspectu exhibere primum, nexumque indicare quo invicem coalescunt, ut deinde errorum caussas scrutemur, ac remedia ad averruncandam perniciem praescribamus.

Ut autem in abstrusiore re ordinatim procedamus, illud ante omnia notandum est, modernistarum quemlibet plures agere, personas ac veluti in se commiscere; philosophum nimirum, credentem, theologum, historicum, criticum, apologetam, instauratorem: quas singulatim omnes distinguere oportet, qui eorum systema rite cognoscere et doctrinarum antecessiones consequutionesque pervidere velit.

Iam, ut a philosopho exordiamur, philosophiae religiosae fundamentum in doctrina illa modernistae ponunt, quam vulgo *agnosticismum* vocant. Vi huius humana ratio *phaenomenis* omnino includitur, rebus videlicet quae apparent eaque specie qua apparent: earumdem praetergredi terminos nec ius nec potestatem habet. Quare nec ad Deum se erigere potis est, nec illius existentiam, ut ut per ea quae videntur, agnoscere. Hinc infertur, Deum scientiae obiectum directe nullatenus esse posse; ad historiam vero quod attinet, Deum subiectum historicum minime censendum esse. — His autem positis, quid de *naturali theologia*, quid de *motivis credibilitatis*, quid de *externa revelatione* fiat, facile quisque perspiciet. Ea nempe modernistae penitus e medio tollunt, et ad *intellectualismum* amandant; ridendum, inquiunt, systema ac iamdiu emortuum. Neque illos plane retinet quod eiusmodi errorum portenta apertissime damnarit Ecclesia: siquidem Vaticana Synodus sic sanciebat: *Si quis dixerit Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, anathema sit;* [1]) itemque: *Si quis dixerit fieri non posse, aut non expedire, ut per revelationem divinam homo de Deo cultuque ei exhibendo edoceatur, anathema sit;* [2]) ac demum: *Si quis dixerit revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cuiusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere, anathema sit.* [3]) — Qua vero ratione ex *agnosticismo*, qui solum est in ignoratione, ad *atheismum* scientificum atque historicum modernistae transeant, qui contra totus est in inficiatione positus: quo idcirco ratiocinationis iure, ex eo quod ignoretur utrum humanarum gentium historiae intervenerit Deus necne, fiat gressus ad eamdem historiam neglecto omnino Deo explicandam, ac si reapse non intervenerit; novit plane qui possit. Id tamen ratum ipsis fixumque est, atheam debere esse scientiam itemque historiam; in quarum finibus non nisi *phaenomenis* possit esse locus, exturbato penitus Deo et quidquid divinum est. — Qua ex doctrina absurdissima quid de sanctissima Christi persona, quid de. Ipsius vitae mortisque mysteriis, quid pariter de anastasi deque in caelum ascensu tenendum sit, mox plane videbimus.

1) *De Revel.* can. I. — 2) Ibid. can. II. — 3) *De Fide* can. III.



Hic tamen *agnosticismus,* in disciplina modernistarum, non nisi ut pars negans habenda est: positiva, ut aiunt, in *immanentia vitali* constituitur. Harum nemqe ad aliam ex altera sic procedunt. — Religio, sive ea naturalis est sive supra naturam, ceu quodlibet factum, explicationem aliquam admittat oportet. Explicatio autem, naturali theologia deleta adituque ad revelationem ob reiecta credibilitatis argumenta intercluso, immo etiam revelatione qualibet externa penitus sublata, extra hominem inquiritur frustra. Est igitur in ipso homine quaerenda: et quoniam religio vitae quaedam est forma, in vita omnino hominis reperienda est. Ex hoc *immanentiae religiosae* principium asseritur. Vitalis porro cuiuscumque phaenomeni, cuiusmodi religionem esse iam dictum est, prima veluti motio ex indigentia quapiam seu impulsione est repetenda: primordia vero, si de vita pressius loquamur, ponenda sunt in motu quodam cordis, qui *sensus* dicitur. Eam ob rem, cum religionis obiectum sit Deus, concludendum omnino est, fidem, quae initium est ac fundamentum cuiusvis religionis, in sensu quodam intimo collocari debere, qui ex indigentia divini oriatur. Haec porro divini indigentia, quia nonnisi certis aptisque in complexibus sentitur, pertinere ad conscientiae ambitum ex se non potest; latet autem primo infra conscientiam, seu ut mutuato vocabulo a moderna philosophia loquuntur, in *subconscienta,* ubi etiam illius radix occulta manet atque indeprehensa. — Petet quis forsan, haec divini indigentia, quam homo in se ipse percipiat, quo demum pacto in religionem evadat. Ad haec modernistae: Scientia atque historia, inquiunt, duplici includuntur termino; altero externo, aspectabili nimirum mundo, altero interno, qui est conscientia. Alterutrum ubi attigerint, ultra quo procedant non habent: hos enim praeter fines adest *incognoscibile.* Coram hoc *incognoscibili,* sive illud sit extra hominem ultraque aspectabilem naturam rerum, sive intus in *subconscientia* lateat indigentia divini in animo ad religionem prono, nullo, secundum *fideismi* scita praevertente mentis iudicio, peculiarem quemdam commovet *sensum:* hic vero divinam ipsam *realitatem,* tum tamquam obiectum tum tamquam sui caussam intimam, in se implicatam habet atque hominem quodammodo cum Deo coniungit. Est porro hic *sensus* quem modernistae fidei nomine appellant, estque illis religionis initium.

Sed non hic philosophandi, seu rectius delirandi, finis. In eiusmodi enim *sensu* modernistae non fidem tantum reperiunt; sed, cum fide inque ipsa fide, prout illam intelligunt, *revelationi* locum esse affirmant. Enimvero ecquid amplius ad revelationem quis postulet? An non revelationem dicemus, aut saltem revelationis exordium, *sensum* illum religiosum in conscientia apparentem; quin et Deum ipsum, etsi confusius, sese, in eodem religioso *sensu*, animis manifestantem? Subdunt vero: cum fidei Deus obiectum sit aeque et caussa, revelatio illa et de Deo pariter et a Deo est; habet Deum videlicet revelantem simul ac revelatum. Hinc autem, Venerabiles Fratres, affirmatio illa modernistarum perabsurda, qua religio quaelibet, pro diverso adspectu, naturalis una ac supernaturalis dicenda est. Hinc conscientiae ac revelationis promiscua significatio. Hinc lex, qua *conscientia religiosa* ut regula universalis traditur, cum revelatione penitus aequanda, cui subesse omnes oporteat, supremam etiam in Ecclesia potestatem, sive haec doceat sive de sacris disciplinave statuat.

Attamen in toto hoc processu, unde, ex modernistarum sententia, fides ac revelatio prodeunt, unum est magnopere attendendum, non exigui quidem momenti ob consequutiones historico-criticas, quas inde illi eruunt. — Nam *Incognoscibile,* de quo loquuntur, non se fidei sistit ut nudum quid aut singulare; sed contra in phaenomeno aliquo arcte inhaerens, quod, quamvis ad campum scientiae aut historiae pertinet, rationc tamen aliqua praetergreditur; sive hoc phaenomenon sit factum aliquod natnrae, arcani quidpiam in se continens, sive sit quivis unus ex hominibus, cuius ingenium acta verba cum ordinariis historiae legibus componi haud posse videntur. Tum vero fides, ab *Incognoscibili* allecta quod cum phaenomeno iungitur, totum ipsum phaenomenon complectitur ac sua vita quodammodo permeat. Ex hoc autem duo consequuntur. Primum, quaedam phaenomeni *transfiguratio*, per elationem silicet supra veras illius conditiones, qua aptior fiat materia ad induendam divini formam, quam fides est inductura. Secundum, phaenomeni eiusdem aliquapiam, sic vocare liceat, *defiguratio* inde nata, quod fides illi, loci temporisque adiunctis exempto, tribuit quae reapse non habet: quod usuvenit praecipue, quum de phaenomenis agitur exacti temporis, eoque amplius quo snnt vetustiora. Ex gemino hoc

capite binos iterum modernistae eruunt canones; qui, alteri additi iam ex agnosticismo habito, critices historicae fundamenta constituunt. Exemplo res illustrabitur; sitque illut e Christi persona petitum. In persona Christi, aiunt, scientia atque historia nil praeter hominem offendunt. Ergo, vi primi canonis ex agnosticismo deducti, ex eius historia quidquid divinum redolet delendum est. Porro, vi alterius canonis, Christi persona historica *transfigurata* est a fide: ergo subducendum ab ea quidquid ipsam evehit supra conditiones historicas. Demum, vi tertii canonis, eadem persona Christi a fide *defigurata* est: ergo removenda sunt ab illa sermones, acta, quidquid, uno verbo, ingenio, statui, educationi eius, loco ac tempori quibus vixit, minime respondet. — Mira equidem ratiocinandi ratio: sed haec modernistarum critice.

Religiosus igitur *sensus,* qui per *vitalem immanentiam* e latebris *subconscientiae* erumpit, germen est totius religionis ac ratio pariter omnium, quae in religione quavis fuere aut sunt futura. Rudis quidem initio ac fere informis, eiusmodi *sensus,* paullatim atque influxu arcani illius principii unde ortum habuit, adolevit una cum progressu humanae vitae, cuius, ut diximus, quaedam est forma. Habemus igitur religionis cuiuslibet, etsi supernaturalis, originem: sunt nempe illae *religiosi sensus* merae explicationes. Nec quis catholicam exceptam putet; immo vero ceteris omnino parem: nam ea in conscientia Christi, electissimae naturae viri, cuiusmodi nemo unus fuit nec erit, *vitalis* processu *immanentiae,* non aliter, nata est. — Stupent profecto, qui haec audiant, tantam ad asserendum audaciam, tantum sacrilegium! Attamen, Venerabiles Fratres, non haec sunt solum ab incredulis effutita temere. Catholici homines, immo vero e sacerdotibus plures, haec palam edisserunt; talibusque deliramentis Ecclesiam se instauraturos iactant! Non hoic iam de veteri errore agitur, quo naturae humanae supernaturalis ordinis veluti ius tribuebatur. Longius admodum processum est: ut nempe sanctissima religio nostra, in homine Christo aeque ac in nobis, a natura, ex se suaque sponte, edita affirmetur. Hoc autem nil profecto aptius ad omnem supernaturalem ordinem abolendum. Quare a Vaticana Synodo iure summo sancitum fuit: *Si quis dixerit, hominem ad cognitionem et perfectionem quae naturalem superet, divinitus evehi non posse, sed ex seipso ad omnis tandem veri et*

boni possessionem iugi profectu pertingere posse et debere, anathema sit.[1])

Huc usque tamen, Venerabiles Fratres, nullum dari vidimus intellectui locum. Habet autem et ipse, ex modernistarum doctrina, suas in actu fidei partes. Quo dein pacto, advertisse praestat. — In *sensu* illo inquiunt, quem saepius nominavimus, quoniam *sensus* est non cognitio, Deus quidem se homini sistit; verum confuse adeo ac permixte, ut a subiecto credente vix aut minime distinguatur. Necesse igitur est aliquo eumdem sensum collustrari lumine, ut Deus inde omnino exiliat ac secernatur. Id nempe ad intellectum pertinet, cuius est cogitare et analysim instituere: per quem homo vitalia phaenomena in se exsurgentia in species primum traducit, tum autem verbis significat. Hinc vulgata modernistarum enunciatio: debere religiosum hominem fidem suam *cogitare.* — Mens ergo, illi *sensui* adveniens, in eumdem se inflectit, inque eo elaborat pictoris instar, qui obsoletam tabulae cuiusdam diagraphen collustret ut nitidius efferat: sic enim fere quidam modernistarum doctor rem explicat. In eiusmodi autem negotio mens dupliciter operatur: primum, naturali actu et spontaneo, redditque rem sententia quadam simplici ac vulgari: secundo vero reflexe ac penitius, vel, ut aiunt, *cogitationem elaborando*, eloquiturque cogitata *secundariis* sententiis, derivatis quidem a prima illa simplici, limatioribus tamen ac distinctioribus. Quae *secundariae* sententiae, si demum a supremo Ecclesiae magisterio sancitae fuerint constituent *dogma.*

Sic igitur in modernistarum doctrina ventum est ad caput quoddam praecipuum, videlicet ad originem dogmatis atque ad ipsam dogmatis naturam. Originem enim dogmatis ponunt quidem in primigeniis illis formulis simplicibus, quae, quodam sub respectu, necessariae sunt fidei; nam revelatio, ut reapse sit, manifestam Dei notitiam in conscientia requirit. Ipsum tamen dogma *secundariis* proprie contineri formulis affirmare videntur. — Eius porro ut assequamur naturam, ante omnia inquirendum est, quaenam intercedat relatio inter *formulas religiosas* et *religiosum* animi *sensum.* Id autem facile intelliget, qui teneat *formularum* eiusmodi non alium esse finem, quam modum suppeditare credenti, quo sibi suae fidei rationem reddat. Quamobrem mediae illae sunt inter credentem eiusque fidem: ad fidem autem quod

1) *De Revel.* can. III.



attinet, sunt inadaequatae eius obiecti notae, vulgo *symbola* vocitant; ad credentem quod spectat, sunt mera *instrumenta.* — Quocirca nulla confici ratione potest, eas veritatem absolute continere: nam, qua *symbola*, imagines sunt veritatis, atque idcirco sensui religioso accommodandae, prout hic ad hominem refertur; qua *instrumenta*, sunt veritatis vehicula, atque ideo accommodanda vicissim homini, prout refertur ad religiosum sensum. Obiectum autem *sensus religiosi*, utpote quod *absoluto* continetur, infinitos habet adspectus, quorum modo hic modo alius apparere potest. Similiter homo, qui credit, aliis atque aliis uti potest conditionibus. Ergo et formulas, quas dogma appellamus, vicissitudini eidem subesse oportet, ac propterea varietati esse obnoxias. Ita vero ad intimam *evolutionem* dogmatis expeditum est iter. — Sophismatum profecto coacervatio infinita, quae religionem omnem pessumdat ac delet!

Evolvi tamen ac mutari dogma non posse solum sed oportere, et modernistae ipsi perfracte affirmant, et ex eorum sententiis aperte consequitur. — Nam inter praecipua doctrinae capita hoc illi habent, quod ab *immanentiae vitalis* principio deducunt: *formulas religiosas*, ut *religiosae* reapse sint nec solum intellectus commentationes, vitales esse debere vitamque ipsam vivere *sensus religiosi.* Quod non ita intelligendum est, quasi hae formulae, praesertim si mere imaginativae, sint pro ipso religioso sensu inventae; nihil enim refert admodum earum originis, ut etiam numeri vel qualitatis: sed ita, ut eas *religiosus sensus*, mutatione aliqua, si opus est, adhibitâ, *vitaliter* sibi adiungat. Scilicet, ut aliis dicamus, necesse est ut *formula primitiva* acceptetur a corde ab eoque sanciatur; itemque sub cordis ductu sit labor, quo *secundariae formulae* progignuntur. Hinc accidit quod debeant hae formulae, ut vitales sint, ad fidem pariter et ad credentem accommodatae esse ac manere. Quamobrem, si quavis ex causa huiusmodi accommodatio cesset, amittunt illae primigenias notiones ac mutari indigent. — Haec porro formularum dogmaticarum cum sit vis ac fortuna instabilis, mirum non est illas modernistis tanto esse ludibrio ac despectui; qui nihil e contra loquuntur atque extollunt nisi religiosum sensum vitamque religiosam. Ideo et Ecclesiam audacissime carpunt tamquam devio itinere incedentem, quod ab externa formularum significatione religiosam vim ac moralem minime di-

stinguat, et formulis notione carentibus casso labore ac tenacissime inhaerens, religionem ipsam dilabi permittat. — *Caeci* equidem *et duces caecorum,* qui superbo scientiae nomine inflati usque eo insaniunt ut aeternam veritatis notionem et germanum religionis sensum pervertant: novo invecto systemate, *quo, ex proiecta et effrenata novitatum cupiditate, veritas, ubi certo consistit, non quaeritur, sanctisque et apostolicis traditionibus posthabitis, doctrinae aliae inanes, futiles, incertae nec ab Ecclesia probatae adsciscunt, quibus veritatem ipsam fulciri ac sustineri vanissimi homines arbitrantur.*[1])

Atque haec, Venerabiles Fratres, de modernista ut philosopho. — Iam si, ad credentem progressus, nosse quis velit unde hic in modernistis a philosopho distinguatur, illud advertere necesse est, etsi philosophus *realitatem* divini ut fidei obiectum admittat, hanc tamen ab illo *realitatem* non alibi reperiri nisi in credentis animo, ut obiectum sensus est et affirmationis atque ideo phaenomenorum ambitum non excedit: utrum porro in se illa extra sensum existat atque affirmationem huiusmodi, praeterit philosophus ac negligit. E contra modernistae credenti ratum ac certum est, *realitatem* divini reapse in se ipsam existere nec prorsus a credente pendere. Quod si postules, in quo tandem haec credentis assertio nitatur; reponent: in privata cuiusque hominis *experientia.* — In qua affirmatione, dum equidem hi a rationalistis dissident, in protestantium tamen ac pseudo-mysticorum opinionem discedunt. Rem enim sic edisserunt: in *sensu religioso* quendam esse agnoscendum cordis intuitum; quo homo ipsam, sine medio, Dei *realitatem* attingit, tantamque de existentia Dei haurit persuasionem deque Dei tum intra tum extra hominem actione, ut persuasionem omnem, quae ex scientia peti possit, longe antecellat. Veram igitur ponunt experientiam, eamque rationali qualibet experientia praestantiorem: quam si quis, ut rationalistae, inficiatur, inde fieri affirmant, quod nolit is in eis se ipse constituere moralibus adiunctis, quae ad experientiam gignendam requirantur. Haec porro *experientia,* cum quis illam fuerit assequutus, proprie vereque credentem efficit. — Quam hic longe absumus a catholicis institutis! Commenta eiusmodi a Vaticana Synodo improbata iam

1) Gregor. XVI Ep. Encycl., *„Singulari Nos“* 7 kal. iul. 1834.



vidimus. — His semel admissis una cum erroribus ceteris iam memoratis, quo pacto ad atheismum pateat via, inferius dicemus. Nunc statim advertisse iuverit, ex hac *experientiae* doctrina, coniuncta alteri de *symbolismo*, religionem quamlibet, ethnicorum minime excepta, ut veram esse habendam. Quidni etenim in religione quavis experientiae huiusmodi occurrant? occurrisse vero non unus asserit. Quo iure autem modernistae veritatem experientiae abnuent, quam turca affirmet; verasque experientias unis catholicis vindicabunt? Neque id reapse modernistae denegant; quin immo, subobscure alii, alii apertissime, religiones omnes contendunt esse veras. Secus autem sentire nec posse, manifestum est. Nam religioni cuipiam quo tandem ex capite, secundum illorum praecepta, foret falsitas tribuenda? Certe vel ex fallacia *sensus religiosi*, vel quod falsiloqua sit formula ab intellectu prolata. Atqui *sensus religiosus* unus semper idemque est, esti forte quandoque imperfectior: formula autem intellectus, ut vera sit, sufficit ut *religioso sensui* hominique credenti respondeat, quidquid de huius perspicuitate ingenii esse queat. Unum, ad summum, in religionum diversarum conflictu, modernistae contendere forte possint, catholicam, utpote vividiorem, plus habere veritatis; itemque christiano nomine digniorem eam esse, ut quae christianismi exordiis respondeat plenius. — Has consecutiones omnes ex datis autecedentibus fluere, nemini erit absonum. Illud stupendum cummaxime, catholicos dari viros ac sacerdotes, qui, etsi, ut autumari malumus, eiusmodi portenta horrent, agunt tamen ac si plene probent. Eas etenim errorum talium magistris tribuunt laudes, eos publice habent honores, ut sibi quisque suadeat facile, illos non homines honorare, aliquo forsan numero non expertes, sed errores potius, quos hi aperte asserunt inque vulgus spargere omni ope nituntur.

Est aliud praeterea in hoc doctrinae capite, quod catholicae veritati est omnino infestum. — Nam istud de *experientia* praeceptum ad *traditionem* etiam transfertur, quam Ecclesia huc usque asseruit, eamque prorsus adimit. Enimvero modernistae sic traditionem intelligunt, ut sit *originalis experientiae* quaedam cum aliis communicatio per praedicationem, ope formulac intellectivae. Cui formulae propterea, praeter vim, ut aiunt, *repraesentativam*, *suggestivam* quandam adscribunt virtutem, tum in eo

qui credit, ad *sensum religiosum* forte torpentem excitandum, instaurandamque *experientiam* aliquando habitam, tum in eis qui nondum credunt, ad *sensum religiosum* primo gignendum et *experientiam* producendam. Sic autem experientia religiosa late in populos propagatur; nec tantummodo in eos qui nunc sunt per praedicationem, sed in posteros etiam, tam per libros quam per verborum de aliis in alios replicationem. — Haec vero experientiae communicatio radices quandoque agit vigetque; senescit quandoque statim ac moritur. Vigere autem, modernistis argumentum veritatis est: veritatem enim ac vitam promiscue habent. Ex quo inferre denuo licebit: religiones omnes quotquot extant veras esse, nam secus nec viverent.

Re porro huc adducta, Venerabiles Fratres, satis superque habemus ad recte cognoscendum, quem ordinem modernistae statuant inter fidem et scientiam; quo etiam scientiae nomine historia apud illos notatur. — Ac primo quidem tenendum est, materiam uni obiectam materiae obiectae alteri externam omnino esse ab eaque seiunctam. Fides enim id unice spectat, quod scientia *incognoscibile* sibi esse profitetur. Hinc diversum utrique pensum: scientia versatur in phaenomenis, ubi nullus fidei locus; fides e contra versatur in divinis, quae scientia penitus ignorat. Unde demum conficitur, inter fidem et scientiam nunquam esse posse discidium: si enim suum quaeque locum teneat, occurrere sibi invicem nunquam poterunt, atque ideo nec contradicere. — Quibus si qui forte obiiciant, quaedam in aspectabili occurrere natura rerum quae ad fidem etiam pertineant, uti humanam Christi vitam; negabunt. Nam, etsi haec phaenomenis accensentur, tamen, quatenus vita fidei imbuuntur, et a fide, quo supra dictum est modo, *transfigurata* ac *defigurata* fuerunt, a sensibili mundo sunt abrepta et in divini materiam translata. Quamobrem poscenti ulterius, an Christus vera patrarit miracula vereque futura praesenserit, an vere revixerit atque in caelum conscenderit; scientia agnostica abnuet, fides affirmabit; ex hoc tamen nulla erit inter utramque pugna. Nam abnuet alter ut philosophus philosophos alloquens, Christum scilicet unice contemplatus secundum *realitatem historicam:* affirmabit alter ut credens cum credentibus loquutus, Christi vitam spectans prout *iterum vivitur* a fide et in fide.

Ex his tamen fallitur vehementer qui reputet posse opinari,

fidem et scientiam alteram sub altera nulla penitus ratione esse subiectam. Nam de scientia quidem recte vereque existimabit secus autem de fide, quae, non uno tantum sed triplici ex capite, scientiae subiici dicenda est. Primum namque advertere oportet, in facto quovis religioso, detracta *divina realitate* quamque de illa habet *experientiam* qui credit, cetera omnia, praesertim vero *religiosas formulas*, phaenomenorum ambitum minime transgredi, atque ideo cadere sub scientiam. Liceat utique credenti, si volet, de mundo excedere; quamdiu tamen in mundo deget, leges, obtutum, iudicia scientiae atque historiae numquam, velit nolit, effugiet. — Praeterea, quamvis dictum est Deum solius fidei esse obiectum, id de divina quidem *realitate* concedendum est, non tamen de *idea* Dei. Haec quippe scientiae subest; quae, dum in ordine, ut aiunt, logico philosophatur, quidquid etiam absolutum est attingit atque ideale. Quocirca philosophia seu scientia cognoscendi de idea Dei ius habet, eamque in sui evolutione moderandi et, si quid extrarium invaserit, corrigendi. Hinc modernistarum effatum: evolutionem religiosam cum morali et intellectuali componi debere; videlicet, ut quidam tradit quem magistrum sequuntur, eisdem subdi. — Accedit demum quod homo dualitatem in se ipse non patitur, qnamobrem credentem quaedam intima urget necessitas fidem cum scientia sic componendi, ut a generali ne discrepet idea, quam scientia exhibet de hoc mundo universo. Sic ergo conficitur, scientiam a fide omnino solutam esse, fidem contra, ut scientiae extranea praedicetur, eidem subesse. — Quae omnia, Venerabiles Fratres, contraria prorsus sunt iis quae Pius IX decessor Noster tradebat, docens:[1]) *Philosophiae esse, in iis quae ad religionem pertinent, non dominari sed ancillari, non praescribere quid credendum sit, sed rationabili obsequio amplecti, neque altitudinem scrutari mysteriorum Dei, sed illam pie humiliterque revereri.* Modernistae negotium plane invertunt: quibus idcirco applicari queunt, quae Gregorius IX item decessor Noster de quibusdam suae aetatis theologis scribebat:[2]) *Quidam apud vos, spiritu vanitatis ut uter distenti, positos a Patribus terminos profana transferre satagunt novitate; coelestis paginae*

1) Brev. ad Ep. Wratislav. 15. iun. 1857.
2) Ep. ad Magistros theol. paris., non. iul. 1223.



intellectum... ad doctrinam philosophicam rationalium inclinando, ad ostentationem scientiae, non profectum aliquem auditorum.... Ipsi, doctrinis variis et peregrinis abducti, redigunt caput in caudam, et ancillae cogunt famulari reginam.

Quod profecto apertius patebit intuenti quo pacto modernistae agant, accommodate omnino ad ea quae docent. Multa enim ab eis contrarie videntur scripta vel dicta, ut quis facile illos aestimet ancipites atque incertos. Verumtamen consulte id et considerate accidit; ex opinione scilicet quam habent de fidei atque scientiae seiunctione mutua. Hinc in eorum libris quaedam offendimus quae catholicus omnino probet; quaedam, aversa pagina, quae rationalistam dictasse autumes. Hinc, historiam scribentes, nullam de divinitate Christi mentionem iniiciunt; ad concionem vero in templis eam firmissime profitentur. Item, enarrantes historiam, Concilia et Patres nullo loco habent; catechesim autem si tradunt, illa atque illos cum honore afferunt. Hinc etiam exegesim theologicam et pastoralem a scientifica et historica secernunt. Similiter, ex principio quod scientia a fide nullo pacto pendeat, quum de philosophia, de historia, de critice disserunt, Lutheri sequi vestigia non exhorrentes,[1]) despicientiam praeceptorum catholicorum, sanctorum Patrum, oecumenicarum synodorum, magisterii ecclesiastici omnimodis ostentant; de qua si carpantur, libertatem sibi adimi conqueruntur. Professi demum fidem esse scientiae subiiciendam, Ecclesiam passim aperteque reprehendunt quod sua dogmata philosophiae opinionibus subdere et accommodare obstinatissime renuat: ipsi vero, veteri ad hunc finem theologia sublata, novam invehere contendunt, quae philosophorum delirationibus obsecundet.

Hic iam, Venerabiles Fratres, nobis fit aditus ad modernistas in theologico agone spectandos. Salebrosum quidem opus: sed paucis absolvendum. — Agitur nimirum de concilianda fide cum scientia, idque non aliter quam una alteri subiectâ. Eo in

---

1) Prop. 29 damn. a Leone X, Bull. «*Exsurge Domine*» 16 maii 1520. *Via nobis facta est enervandi auctoritatem Conciliorum, et libere contradicendi eorum gestis, et iudicandi eorum decreta, et confidenter confitendi quidquid verum videtur, sive probatum fuerit, sive reprobatum a quocumque Concilio.*



genere modernista theologus eisdem utitur principiis, quae usui philosopho esse vidimus, illaque ad credentem aptat: principia inquimus *immanentiae* et *symbolismi*. Sic autem rem expeditissime perficit. Traditur a philosopho *principium fidei esse immanens*; a credente additur *hoc principium Deum esse*: concludit ipse *Deus* ergo *est immanens in homine*. Hinc *immanentia theologica*. Iterum: philosopho certum est *repraesentationes obiecti fidei esse tantum symbolicas*; credenti pariter certum est *fidei obiectum esse Deum in se*; theologus igitur colligit: *repraesentationes divinae realitatis esse symbolicas*. Hinc *symbolismus theologicus*. — Errores profecto maximi: quorum uterque quam sit perniciosus, consequentiis inspectis patebit. — Nam, ut de *symbolismo* statim dicamus, cum symbola talia sint respectu obiecti, respectu autem credentis sint instrumenta; cavendum primum, inquiunt, credenti, ne ipsi formulae ut formula est plus nimio inhaereat, sed illa utendum unice ut absolutae adhaerescat veritati, quam formula retegit simul ac tegit nititurque exprimere quin unquam assequatur. Addunt praeterea, formulas eiusmodi esse a credente adhibendas quatenus ipsum iuverint; ad commodum enim datae sunt non ad impedimentum: incolumi utique honore qui, ex sociali respectu, debetur formulis, quas publicum magisterium aptas ad communem conscientiam exprimendam iudicarit, quamdiu scilicet idem magisterium secus quidpiam non edixerit. — De *immanentia* autem quid reapse modernistae sentiant, difficile est indicare; non enim eadem omnium opinio. Sunt qui in eo collocant, quod Deus agens intime adsit in homine, magis quam ipse sibi homo; quod plane, si recte intelligitur, reprehensionem non habet. Alii in eo ponunt, quod actio Dei una sit cum actione naturae et causae primae cum causae secundae; quod ordinem supernaturalem reapse delet. Alii demum sic explicant, ut suspicionem efficiant pantheisticae significationis! id autem cum ceteris eorem doctrinis cohaeret aptius.

Huic vero *immanentiae* pronuntiato aliud adiicitur, quod a *permanentia divina* vocare possumus: quae duo inter se eo fere modo differunt, quo *experientia* privata ab *experientia* per traditionem transmissa. Exemplum rem collustrabit: sitque ab Ecclesia et Sacramentis deductum. Ecclesia, inquiunt, et Sacramenta a Christo ipso instituta minime credenda sunt. Cavet

id agnosticismus, qui in Christo nil praeter hominem novit, cuius conscientia religiosa, ut ceterorum hominum, sensim efformata est: cavet lex immanentiae, quae externas, ut aiunt, *applicationes* respuit: cavet item lex evolutionis, quae ut germina evolvantur tempus postulat et quandam adiunctorum sibi succedentium seriem: cavet demum historia, quae talem reapse rei cursum fuisse ostendit. Attamen Ecclesiam et Sacramenta *mediate* a Christo fuisse instituta retinendum est. Quî vero? Conscientias christianas omnes in Christi conscientia virtute quodammodo inclusas affirmant, ut in semine planta. Quoniam autem germina vitam seminis vivunt; christiani omnes vitam Christi vivere dicendi sunt. Sed Christi vita, secundum fidem, divina est: ergo et christianorum vita. Si igitur haec vita, decursu aetatum, Ecclesiae et Sacramentis initium dedit: iure omnino dicetur initium huiusmodi esse a Christo ac divinum esse. Sic omnino conficiunt divinas esse etiam Scripturas sacras, divina dogmata. — His porro modernistarum theologia ferme absolvitur. Brevis profecto supellex: sed ei perabundans, qui profiteatur, scientiae, quidquid praeceperit, semper esse obtemperandum. — Horum ad cetera quae dicemus applicationem quisque facile per se viderit.

De origine fidei deque eius natura attigimus huc usque. Fidei autem cum multa sint germina, praecipua vero Ecclesia, dogma, sacra et religiones, libri quos sanctos nominamus; de his quoque quid modernistae doceant, inquirendum. — Atque ut dogma initium ponamus, huius quae sit origo et natura iam supra indicatum est. Oritur illud ex impulsione quadam seu necessitate, vi cuius qui credit in suis cogitatis elaborat, ut conscientia tam sua quam aliorum illustretur magis. Est hic labor in rimando totus expoliendoque primigeniam mentis *formulam*, non quidem in se illam secundum logicam explicationem, sed secundum circumstantia, seu, ut minus apte ad intelligendum inquiunt, *vitaliter*. Inde fit ut, circa illam, *secundariae* quaedam, ut iam innuimus, sensim enascantur formulae; quae postea in unum corpus cooagmentatae vel in unum doctrinae aedificium, cum a magisterio publico sancitae fuerint utpote communi conscientiae respondentes, dicuntur dogma. Ab hoc secernendae sunt probe theologorum commentationes: quae ceteroqui, quamvis vitam dogmatis non

vivunt, non omnino tamen sunt inutiles, tum ad religionem cum scientia componendam et oppositiones inter illas tollendas, tum ad religionem ipsam extrinsecus illustrandam protuendamque; forte etiam utilitati fuerint novo cuidam futuro dogmati materiam praeparando. — De cultu sacrorum haud foret multis dicendum, nisi eo quoque nomine Sacramenta venirent; de quibus maximi modernistarum errores. Cultum ex duplici impulsione seu necessitate oriri perhibent; omnia etenim, ut vidimus, in eorum systemate impulsionibus intimis seu necessitatibus gigni asseruntur. Altera est ad sensibile quiddam religioni tribuendum, altera ad eam proferendam, quod fieri utique nequaquam possit sine forma quadam sensibili et consecrantibus actibus; quae Sacramenta dicimus. Sacramenta autem modernistis nuda sunt symbola seu signa; quamvis non vi carentia. Quam vim ut indicent, exemplo ipsi utuntur verborum quorundam; quae vulgo fortunam dicuntur sortita, eo quod virtutem conceperint ad notiones quasdam propagandas, robustas maximeque percellentes animos. Sicut ea verba ad notiones, sic Sacramenta ad sensum religiosum ordinata sunt: nihil praeterea. Clarius profecto dicerent, si Sacramenta unice ad nutriendam fidem instituta affirmarent. Hoc tamen Tridentina Synodus damnavit: [1]) *Si quis dixerit haec sacramenta propter solam fidem nutriendam instituta fuisse, anathema sit.*

De librorum etiam sacrorum natura et origine aliquid iam delibavimus. Eos, ad modernistarum scita, definire probe quis possit syllogen *experientiarum,* non cuique passim advenientium, sed extraordinariarum atque insignium, quae in quapiam religione sunt habitae. — Sic prorsus modernistae docent de libris nostris tum veteris tum novi testamenti. Ad suas tamen opiniones callidissime notant: quamvis experientia sit praesentis temporis, posse tamen illam de praeteritis aeque ac de futuris materiam sumere, prout videlicet qui credit vel exacta rursus per recordationem in modum *praesentium vivit,* vel futura per praeoccupationem. Id autem explicat, quomodo historici quoque et apocalyptici in libris sacris censeri queant. — Sic igitur in hisce libris Deus quidem loquitur per credentem; sed, uti fert theologia modernistarum, per *immanentiam* solummodo et *per-*

1) Sess. VII, *de Sacramentis in genere*, can. 5.



manentiam vitalem. — Quaeremus, quid tum de inspiratione? Haec, respondent, ab impulsione illa, nisi forte vehementiâ, nequaquam secernitur, qua credens ad fidem suam verbo scriptove aperiendam adigitur. Simile quid habemus in poëtica inspiratione; quare quidam aiebat: Est Deus in nobis, agitante calescimus illo. Hoc modo Deus initium dici debet inspirationis sacrorum librorum. — De qua praeterea inspiratione modernistae addunt, nihil omnino esse in sacris libris quod illa careat. Quod quum affirmant, magis eos crederes orthodoxos quam recentiores alios, qui inspirationem aliquantum coangustant, ut, exempli causa, quum *tacitas* sic dictas *citationes* invehunt. Sed haec illi verbo tenus ac simulate. Nam si Biblia ex agnosticismi praeceptis iudicamus, humanum scilicet opus, ab hominibus pro hominibus exaratum, licet ius theologo detur ea per *immanentiam* divina praedicandi; quî demum inspiratio coarctari possit? Generalem utique modernistae sacrorum librorum inspirationem asseverant: catholico tamen sensu nullam admittunt.

Largiorem dicendi segetem offerunt, quae modernistarum schola de Ecclesia imaginatur. — Ponunt initio eam ex duplici necessitate oriri, una in credente quovis, in eo praesertim qui primigeniam ac singularem aliquam sit nactus experientiam, ut fidem suam cum aliis communicet: altera, postquam fides communis inter plures evaserit, in *collectivitate*, ad coalescendum in societatem et ad commune bonum tuendum, augendum, propagandum. Quid igitur Ecclesia? partus est *conscientiae collectivae* seu consociationis conscientiarum singularium; quae vi *permanentiae vitalis*, a primo aliquo credente pendeant, videlicet, pro catholicis, a Christo. — Porro societas quaepiam moderatrice auctoritate indiget, cuius sit officium consociatos omnes in communem finem dirigere, et compagis elementa tueri prudenter, quae, in religioso coetu, doctrina et culto absolvuntur. Hinc in Ecclesia catholica auctoritas tergemina: *disciplinaris, dogmatica, cultualis.* — Iam auctoritatis huius natura ex origine colligenda est; ex natura vero iura atque officia repetenda. Praeteritis aetatibus vulgaris fuit error quod auctoritas in Ecclesiam extrinsecus accesserit, nimirum immediate a Deo; quare *autocratica* merito habebatur. Sed haec nunc temporis obsolevere. Quo modo Ecclesia e conscientiarum collectivitate emanasse dicitur, eo pariter auctoritas ab ipsa Ecclesia vitaliter emanat.

Auctoritas igitur, sicut Ecclesia, ex conscientia religiosa oritur atque ideo eidem subest; quam subiectionem si spreverit, in tyrannidem vertitur. Ea porro tempestate nunc vivimus, quum libertatis sensus in fastigium summum excrevit. In civili statu conscientia publica populare regimen invexit. Sed conscientia in homine, aeque atque vita, una est. Nisi ergo in hominum conscientiis intestinum velit excitare bellum ac fovere, auctoritati Ecclesiae officium iuest democraticis utendi formis; eo vel magis quod, ni faxit, exitium imminet. Nam amens profecto fuerit, qui in sensu libertatis, qualis nunc viget, regressum posse fieri aliquando autumet. Constrictus vi atque inclusus, fortior se profundet, Ecclesia pariter ac religione deleta. — Haec omnia modernistae ratiocinantur, qui propterea toti sunt in indagandis viis ad auctoritatem Ecclesiae cum credentium libertate componendam.

Sed enim non intra domesticos tantum parietes habet Ecclesia, quibuscum amice cohaerere illam oporteat; habet et extra. Non una namque ipsa occupat mundum; occupant aeque consociationes aliae, quibuscum commercium et usus necessario intercedat. Quae iura igitur, quae sint Ecclesiae officia cum civilibus consociationibus determinandum est etiam, nec aliter determinandum nisi ex ipsius Ecclesiae natura, qualem nimirum modernistae nobis descripsere. — In hoc autem eisdem plane regulis utuntur, quae supra pro scientia, atque fide sunt allatae. Ibi *obiectis* sermo erat, heic de *finibus*. Sicut igitur *ratione obiecti* fidem ac scientiam extraneas ab invicem vidimus: sic Status et Ecclesia alter ab altera extranea sunt ob fines quos persequuntur, temporalem ille, haec spiritualem. Licuit profecto alias temporale spirituali subiici; licuit de *mixtis* quaestionibus sermonem interseri, in quibus Ecclesia ut domina ac regina intererat, quia nempe Ecclesia a Deo, sine medio, ut ordinis supernaturalis est auctor, instituta ferebatur. Sed iam haec a philosophis atque historicis respuuntur. Status ergo ab Ecclesia dissociandus, sicut etiam catholicus a cive. Quamobrem catholicus quilibet, quia etiam civis, ius atque officium habet, Ecclesiae auctoritate neglecta, eius optatis, consiliis praeceptisque posthabitis, spretis immo reprehensionibus, ea persequendi quae civitatis utilitati conducere arbitretur. Viam ad agendum civi praescribere praetextu quolibet, abusus ecclesiasti-

cae potestatis est, toto nisu reiiciendus. — Ea nimirum, Venerabiles Fratres, unde haec omnia dimanant, eadem profecto sunt, quae Pius VI decessor Noster, in Constitutione apostolica *Auctorem fidei,* solemniter damnavit.[1])

Sed modernistarum scholae satis non est debere Statum ab Ecclesia seiungi. Sicut fidem, quoad elementa, ut inquiunt, phaenomenica scientiae subdi oportet, sic in temporalibus negotiis Ecclesiam subesse Statui. Hoc quidem illi aperte nondum forte asserunt; ratiocinationis tamen vi coguntur admittere. Posito etenim quod in temporalibus rebus Status possit unus, si accidat credentem, intimis religionis actibus haud contentum, in externos exilire, ut puta administrationem susceptionemve Sacramentorum; necesse erit haec sub Status dominum cadere. Ecquid tum de ecelesiastica auctoritate? Cum haec nisi per externos actus non explicetur; Statui, tota quanta est, erit obnoxia. Hac nempe consecutione coacti, multi e protestantibus *liberalibus* cultum omnem sacrum externum, quin etiam externam quamlibet religiosam consociationem e media tollunt, religionemque, ut aiunt, *individualem* invehere adnituntur. — Quod si modernistae nondum ad haec palam progrediuntur, petunt interea ut Ecclesia quo ipsi impellunt sua se sponte inclinet seseque ad civiles formas aptet. Atque haec de auctoritate *disciplinari.* — Nam de *doctrinali* et *dogmatica* potestate longe peiora sunt ac perniciosiora quae sentiunt. De magisterio Ecclesiae sic scilicet commentantur. Consociatio religiosa in unum vere coalescere nequaquam potest, nisi una sit consociatorum conscientia, unaque, qua utantur, formula. Utraque autem haec unitas mentem quandam quasi communem expostulat, cuius sit reperire ac determinare formulam, quae communi conscientiae rectius respondeat; cui quidem menti satis auctoritatis inesse

---

1) Prop. 2. *Propositio, quae statuit, potestatem a Deo datam Ecclesiae ut communicaretur Pastoribus, qui sunt eius ministri pro salute animarum; sic intellecta, ut a communitate fidelium in Pastores derivetur ecclesiastici ministerii ac regiminis potestas: haeretica.* — Prop. 3. *Insuper, quae statuit Romanum Pontificem esse caput ministeriale; sic explicata ut Romanus Pontifex non a Christo in persona beati Petri, sed ab Ecclesia potestatem ministerii accipiat, qua velut Petri successor, verus Christi vicarius ac totius Ecclesiae caput pollet in universa Ecclesia: haeretica.*



oportet ad formulam quam statuerit communitati imponendam. In hac porro coniunctione ac veluti fusione tum mentis formulam eligentis tum postestatis eamdem perscribentis, magisterii ecclesiastici notionem modernistae collocant. Cum igitur magisterium ex conscientiis singularibus tandem aliquando nascatur, et publicum officium in earumdem conscientiarum commodum mandatum habeat; consequitur necessario, illud ab eisdem conscientiis pendere, ac proinde ad populares formas esse inflectendum. Quapropter singularium hominum conscientias prohibere quominus impulsiones quas sentiunt palam aperteque profiteantur, et criticae viam praepedire qua dogma ad necessarias evolutiones impellat, potestatis ad utilitatem permissae non usus est sed abusus. — Similiter in usu ipso potestatis modus temperatioque sunt adhibenda. Librum quemlibet, auctore inscio, notare ac proscribere, nulla explicatione admissa, nulla disceptatione, tyrannidi profecto est proximum. — Quare heic etiam medium est quoddam iter reperiendum, ut auctoritati simul ac libertati integra sint iura. Interea temporis catholico sic est agendum, ut auctoritatis quidem observantissimum se publice profiteatur, suo tamen obsequi ingenio non intermittat. — Generatim vero sic de Ecclesia praescribunt: quoniam ecclesiasticae potestatis finis ad spiritualia unice pertinet; externum apparatum omnem esse tollendum, quo illa ad intuentium oculos magnificentius ornatur. In quo illud sane negligitur, religionem, etsi ad animos pertineat, non tamen unice animis concludi; et honorem potestati impensum in Christum institutorem recidere.

Porro ut totam hanc de fide deque vario eius germine materiam absolvamus, restat, Venerabiles Fratres, ut de utrorumque explicatione postremo loco modernistarum praecepta audiamus. — Principium hic generale est: in religione, quae vivat, nihil variabile non esse, atque idcirco variandum. Hinc gressum faciunt ad illud, quod in eorum doctrinis fere caput est, videlicet ad *evolutionem*. Dogma igitur, ecclesia, sacrorum cultus, libri, quos ut sanctos veremur, quin etiam fides ipsa, nisi intermortua haec omnia velimus, evolutionis teneri legibus debent. Neque hoc mirum videri queat, si ea prae oculis habeantur, quae sunt de horum singulis a modernistis tradita. Posita igitur evolutionis lege, evolutionis rationem a modernistis ipsis descriptam habemus. Et primo quoad fidem. Primigenia, inquiunt,

fidei forma rudis et universis hominibus communis fuit, ut quae ex ipsa hominum natura atque vita oriebatur. Evolutio vitalis progressum dedit; nimirum non novitate formarum extrinsecus accedentium, sed ex perversione in dies auctiore sensus religiosi in conscientiam. Dupliciter autem progressio ipsa est facta: *negative* primum, elementum quodvis extraneum, ut puta ex familia vel gente adveniens, eliminando; dehinc *positive*, intellectiva ac morali hominis expolitione, unde notio divini amplior ac lucidior *sensusque religiosus* exquisitior evasit. Progredientis vero fidei eaedem sunt causae afferendae, quam quae superius sunt allatae ad eius originem explicandam. Quibus tamen extraordinarios quosdam homines addi oportet (quos nos prophetas appellamus, quorumque omnium praestantissimus est Christus); tum quia illi in vita ac sermonibus arcani quidpiam praesetulerunt, quod fides divinitati tribuebat; tum quia novas nec ante habitas *experientias* sunt nacti, religiosae cuiusque temporis indigentiae respondentes. — Dogmatis autem progressus inde potissimum enascitur, quod fidei impedimenta sint superanda, vincendi hostes, contradictiones refellendae. Adde his nisum quemdam perpetuum ad melius penetranda quae in arcanis fidei continentur. Sic, ut exempla cetera praetereamus, de Christo factum est: in quo, divinum illud qualecumque, quod fides admittebat, ita pedetentim et gradatim amplificatum est, ut demum pro Deo haberetur. — Ad evolutionem cultus facit praecipue necessitas ad mores traditionesque populorum sese accommodandi; item quorundam virtute actuum fruendi, quam sunt ex usu mutuati. — Tandem pro Ecclesia evolutionis causa inde oritur, quod componi egeat cum adiunctis historicis cumque civilis regiminis publice invectis formis. — Sic illi de singulis. Hic autem, antequam procedamus, doctrina haec de *necessitatibus* seu *indigentiis* (vulgo *dei bisogni* significantius appellant) probe ut notetur velimus; etenim, praeterquam omnium quae vidimus, est veluti basis ac fundamentum famosae illius methodi, quam historicam dicunt.

In evolutionis doctrina ut adhuc sistamus, illud praeterea est advertendum quod, etsi indigentiae seu necessitates ad evolutionem impellunt, his tamen unis acta, evolutio, transgressa facile traditionis fines atque ideo a primigenio vitali principio avulsa, ad ruinam potius quam ad progressionem traheret Hinc,

modernistarum mentem plenius sequuti, evolutionem ex conflictione duarum virium evenire dicemus, quarum altera ad progressionem agit, altera ad conservationem retrahit. — Vis conservatrix viget in Ecclesia, continetur que traditione. Eam vero exerit religiosa auctoritas; idque tam iure ipso, est enim in auctoritatis natura traditionem tueri; tam re, auctoritas namque, a commutationibus vitae reducta, stimulis ad progressionem pellentibus nihil aut vix urgetur. E contra vis ad progrediendum rapiens atque intimis indigentiis respondens latet ac molitur in privatorum conscientiis, illorum praecipue qui vitam, ut inquiunt, propius atque intimius attingunt. — En hic, Venerabiles Fratres, doctrinam illam exitiosissimam efferre caput iam cernimus, quae laicos homines in Ecclesiam subinfert ut progressionis elementa. — Ex convento quodam et pacto inter binas hasce vires, conservatricem et progressionis fautricem, inter auctoritatem videlicet et conscientias privatorum, progressus ac mutationes oriuntur. Nam privatorum conscientiae, vel harum quaedam, in conscientiam collectivam agunt; haec vero in habentes auctoritatem, cogitque illos pactiones conflare atque in pacto manere. — Ex his autem pronum est intelligere, cur modernistae mirentur adeo, quum reprehendi se vel puniri sciunt. Quod eis culpae vertitur, ipsi pro officio habent religiose explendo. Necessitates conscientiarum nemo melius novit quam ipsi, eo quod propius illas attingunt, quam ecclesiastica auctoritas. Eas igitur necessitates omnes quasi in se colligunt: unde loquendi publice ac scribendi officio devinciuntur. Carpat eos, si volet, auctoritas; ipsi conscientia officii fulciuntur, intimâque experientia norunt non sibi reprehensiones deberi sed laudes. Utique non ipsos latet progessiones sine certaminibus haud fieri, nec sine victimis certamina: sint ergo ipsi pro victimis, sicut prophetae et Christus. Nec ideo quod male habentur, auctoritati invident: suum illam exsequi munus ultro concedunt. Queruntur tantum quod minime exaudiuntur; sic enim cursus animorum tardatur: hora tamen rumpendi moras certissime veniet, nam leges evolutionis coërceri possunt, infringi omnino non possunt. Instituto ergo itinere pergunt: pergunt, quamvis redarguti et damnati; incredibilem audaciam fucatae demissionis velamine obducentes. Cervices quidem simulate inflectunt; manu tamen atque animo quod susceperunt persequuntur audacius. Sic autem volentes omnino

prudentesque agunt: tum quia tenent, auctoritatem stimulandam esse non evertendam; tum quia necesse illis est intra Ecclesiae septa manere, ut collectivam conscientiam sensim immutent: quod tamen quum aiunt, fateri se non advertunt conscientiam collectivam ab ipsis dissidere, atque ideo nullo eos iure illius se interpretes venditare.

Sic igitur, Venerabiles Fratres, modernistis auctoribus atquae actoribus, nihil stabile nihil immutabile in Ecelesia esse, oportet. Qua equidem in sententia praecursoribus non caruere, illis nimirum, de quibus Pius IX decessor Noster iam scribebat: *Isti divinae revelationis inimici humanum progressum summis laudibus efferentes, in catholicam religionem temerario plane ac sacrilego ausu illum inducere vellent, perinde ac si ipsa religio non Dei, sed hominum opus esset aut philosophicum aliquod inventum, quod humanis modis perfici queat.* [1]) — De revelatione praesertim ac dogmate nulla doctrinae modernistarum novitas; sed eadem illa est, quam in Pii IX syllabo reprobatam reperimus, sic enunciatam: *Divina revelatio est imperfecta et idcirco subiecta continuo et indefinito progressui, qui humanae rationis progressioni respondeat:* [2]) solemnius vero in Vaticana Synodo per haec verba: *Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda, sed tamquam divinum depositum Christi sponsae tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda. Hinc sacrorum quoque dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit Sancta Mater Ecclesia, nec unquam ab eo sensu altioris intelligentiae specie et nomine recedendum;* [3]) quo profecto explicatio nostrarum notionum, etiam circa fidem, tantum abest ut impediatur, ut imo adiuvetur ac provehatur. Quamobrem eadem Vaticana Synodus sequitur: *Crescat igitur et multum vehementerque proficiat tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiae, aetatum et saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia; sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia.* [4])

Sed postquam in modernismi assectatoribus philosophum, credentem, theologum observavimus, iam nunc restat ut pariter historicum, criticum, apologetam, reformatorem spectemus.

1) Encycl. „*Qui pluribus*“ 9 Nov. 1846. — 2) Syll. Prop. 5.
3) Const. „*Dei Filius*“ cap. IV. — 4) Loc. cit.



Modernistarum quidam, qui componendis historiis se dedunt, solliciti magnopere videntur ne credantur philosophi; profitentur quin immo philosophiae se penitus expertes esse. Astute id quam quod maxime: ne scilicet cuipiam sit opinio, eos praeiudicatis imbui philosophiae opinationibus, nec esse propterea, ut aiunt, omnino *obiectivos*. Verum tamen est, historiam illorum aut criticen meram loqui philosophiam; quaeque ab iis inferuntur, ex philosophicis eorum principiis iusta ratiocinatione concludi. Quod equidem facile consideranti patet. — Primi tres huiusmodi historicorum aut criticorum canones, ut diximus, eadem illa sunt principia, quae supra ex philosophis attulimus: nimirum *agnosticismus*, theorema de *transfiguratione* rerum per fidem, itemque aliud quod de *defiguratione* dici posse visum est. Iam consecutiones ex singulis notemus. — Ex *agnosticismo* historia, non aliter ac scientia, unice de phaenomenis est. Ergo tam Deus quam quilibet in humanis divinus interventus ad fidem reiiciendus est, utpote ad illam pertinens unam. Quapropter si quid occurrat duplici constans elemento, divino atque humano, cuiusmodi sunt Christus, Ecclesia, Sacramenta aliaque id genus multa; sic partiendum erit ac secernendum, ut quod humanum fuerit historiae, quod divinum tribuatur fidei. Ideo vulgata apud modernistas discretio inter Christum historicum et Christum fidei, Ecclesiam historiae et Ecclesiam fidei, Sacramenta historiae et Sacramenta fidei, aliaque similia passim. — Deinde hoc ipsum elementum humanum, quod sibi historicum sumere videmus, quale illud in monumentis apparet, a fide per *transfigurationem* ultra conditiones historicas elatum dicendum est. Adiectiones igitur a fide factas rursus secernere oportet, easque ad fidem ipsam amandare atque ad historiam fidei: sic, quum de Christo agitur, quidquid conditionem hominis superat, sive naturalem, prout a psychologia exhibetur, sive ex loco atque aetate, quibus ille vixit, conflatam. — Praeterea, ex tertio philosophiae principio, res etiam, quae historiae ambitum non excedunt, cribro veluti cernunt, eliminantque omnia ac pariter ad fidem amandant quae ipsorum iudicio, in factorum *logica*, ut inquiunt, non sunt vel personis apta non fuerint. Sic volunt Christum ea non dixisse, quae audientis vulgi captum excedere videntur. Hinc de *reali* eius historia delent et fidei permittunt allegorias omnes quae in sermonibus eius occurrunt. Quaere-

mus forsitan qua lege haec segregentur? Ex ingenio hominis, ex conditione qua sit in civitate usus, ex educatione, ex adiunctorum facti cuiusquam complexu: uno verbo, si bene novimus, ex norma quae tandem aliquando in mere *subiectivam* recidit. Nituntur scilicet Christi personam ipsi capere et quasi gerere: quidquid vero paribus in adiunctis ipsi fuissent acturi, id omne in Christum transferunt. — Sic igitur, ut concludamus, *a priori* et ex quibusdam philosophiae principiis, quam tenent quidem sed ignorare asserunt, in *reali,* quam vocant, historia Christum Deum non esse affirmant nec quidquam divini egisse, ut hominem vero ea tantum patrasse aut dixisse, quae ipsi, ad illius se tempora referentes, patrandi aut discendi ius tribuunt.

Ut autem historia ab philosophia, sic critice ab historia suas accipit conclusiones. Criticus namque, indicia sequutus ab historico praebita, monumenta partitur bifariam. Quidquid post dictam triplicem obtruncationem superat, *reali* historiae assignat; cetera ad fidei historiam seu *internam* ablegat. Has enim binas historias accurate distinguunt; et historiam fidei, quod bene notatum volumus, historiae *reali* ut realis est opponunt. Hinc, ut iam diximus, geminus Christus; realis alter, alter qui nunquam reapse fuit sed ad fidem pertinet: alter qui certo loco certaque vixit aetate, alter qui solummodo in piis commentationibus fidei reperitur: eiusmodi, exempli causa, est Christus, quem Ioannis evangelium exhibet; quod utique, aiunt, totum quantum est commentatio est.

Verum non his philosophiae in historicam dominatus absolvitur. Monumentis, ut diximus, bifariam distributis, adest, iterum philosophus cum suo dogmate *vitalis immanentiae*; atque omnia edicit, quae sunt in ecclesiae historia, per *vitalem emanationem* esse explicanda. Atqui vitalis cuiuscumque emanationis aut caussa aut conditio est in necessitate seu indigentia quapiam ponenda: ergo et factum post necessitatem concipi oportet, et illud historice huic esse posterius. — Quid tum historicus? Monumenta iterum, sive quae in libris sacris continentur sive aliunde adducta, scrutatus, indicem ex iis conficit singularum necessitatum, tum ad dogma tum ad cultum sacrorum tum ad alia spectantium, quae in Ecclesia, altera ex altera, locum habuere. Confectum indicem critico tradit. Hic vero ad monumenta, quae fidei historiae destinantur, manum

admovet; illaque per aetates singulas sic disponit, ut dato indici respondeant singula: eius semper praecepti memor, factum necessitate, narrationem facto anteverti. Equidem fieri aliquando possit, quasdam Bibliorum partes, ut puta epistolas, ipsum esse factum a necessitate creatum. Quidquid tamen sit, lex est, monumenti cuiuslibet aetatem non aliter determinandam esse, quam ex aetate exortae in Ecclesia uniuscuiusque necessitatis. — Distinguendum praeterea est inter facti cuiuspiam exordium eiusdemque explicationem: quod enim uno die nasci potest, non nisi decursu temporis incrementa suscipit. Hanc ob causam debet criticus monumenta, per aetates, ut diximus, iam distributa bipartiri iterum, altera quae ad originem rei altera quae ad explicationem pertineant secernens; eaque rursus ordinare per tempora.

Tum denuo philosopho locus est; qui iniungit historico sua studia sic exercere, uti evolutionis praecepta legesque praescribunt. Ad haec histôricus monumenta iterum scrutari; inquirere curiose in adiuncta conditionesque, quibus Ecclesia per singulas aetates sit usa, in eius vim conservatricem, in necessitates tam internas quam externas quae ad progrediendum impellerent, in impedimenta quae obfuerunt, uno verbo, in ea quaecumque quae ad determinandum faxint quo pacto evolutionis leges fuerint servatae. Post haec tandem explicationis historiam, per extrema veluti lineamenta, describit. Succurrit criticus aptatque monumenta reliqua. Ad scriptionem adhibetur manus: historia confecta est. — Cui iam, petimus, haec historia inscribenda? Historico ne an critico? Neutri profecto; sed philosopho. Tota ibi per *apriorismum* res agitur: et quidem per apriorismum haeresibus scatentem. Miseret sane hominum eiusmodi de quibus Apostolus diceret: *Evanuerunt in cogitationibus suis... dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt*:[1]) at bilem tamen commovent quum Ecclesiam criminantur monumenta sic permiscere ac temperare ut suae utilitati loquantur. Nimirum affingunt Ecclesiae, quod sua sibi conscientia apertissime improbari sentiunt.

Ex illa porro monumentorum per aetates partitione ac dispositione sequitur sua sponte non posse libros sacros iis

1) Ad Rom, I, 21 e 22.



auctoribus tribui, quibus reapse inscribuntur. Quam ob causam modernistae passim non dubitant asserere, illos eosdem libros, Pentateuchum praesertim ac prima tria Evangelia, ex brevi quadam primigenia narratione, crevisse gradatim accesionibus, interpositionibus nempe in modum interpretationis sive theologicae sive allegoricae, vel etiam iniectis ad diversa solummodo inter se iungenda. — Nimirum, ut paucis clariusque dicamus, admittenda est *vitalis evolutio* librorum sacrorum, nata ex evolutione fidei eidemque respondens. — Addunt vero, huius evolutionis vestigia adeo esse manifesta, ut illius fere historia describi possit. Quin immo et reapse describunt, tam non dubitanter, ut suis ipsos oculis vidisse crederes scriptores singulos, qui singulis aetatibus ad libros sacros amplificandos admorint manum. — Haec autem ut confirment, criticen, quam *textualem* nominant, adiutricem appellant; nituntur que persuadere hoc vel illud factum aut dictum non suo esse loco, aliasque eiusmodi rationes proferunt. Diceres profecto eos narrationum aut sermonum quosdam quasi typos praestituisse sibi, unde certissime iudicent quid suo quid alieno stet loco. — Hac via qui apti esse queant ad decernendum, aestimet qui volet. Verumtamen qui eos audiat de suis exercitationibus circa sacros libros affirmantes, unde tot ibi incongrue notata datum est deprehendere, credet fere nullum ante ipsos hominum eosdem libros volutasse, neque hos infinitam propemodum Doctorum multitudinem quaquaversus rimatam esse, ingenio plane et eruditione et sanctitudine vitae longe illis praestantiorem. Qui equidem Doctores sapientissimi tantum abfuit ut Scripturas sacras ulla ex parte reprehenderent, ut immo, quo illas scrutabantur penitius, eo maiores divino Numini agerent gratias, quod ita cum hominibus loqui dignatum esset. Sed heu! non iis adiumentis Doctores nostri in sacros libros incubuerunt, quibus modernistae! scilicet magistram et ducem non habuere philosophiam, quae initia duceret a negatione Dei, nec se ipsi iudicandi normam sibi delegerunt. — Iam igitur patere arbitramur, cuiusmodi in re historica modernistarum sit methodus. Praeit philosophus; illum historicus excipit; pone ex ordine legunt critice tum interna tum textualis. Et quia primae causae hoc competit ut virtutem suam cum sequentibus communicet, evidens fit, criticen eiusmodi non quampiam esse criticen, sed vocari iure *agnosticam*,

immanentistam, evolutionistam: atque ideo, qui eam profitetur eaque utitur, errores eidem implicitos profiteri et catholicae doctrinae adversari. — Quam ob rem mirum magnopere videri possit, apud catholicos homines id genus critices adeo hodie valere. Id nempe geminam habet causam: foedus in primis, quo historici criticique huius generis arctissime inter se iunguntur, varietate gentium ac religionum dissensione posthabita: tum vero audacia maxima, qua, quae quisque effutiat, ceteri uno ore extollunt et scientiae progressioni tribuunt; qua, qui novum portentum aestimare per se volet, facto agmine adoriuntur; qui neget, ignorantiae accusent; qui amplectitur ac tuetur, laudibus exornent. Inde haud pauci decepti; qui, si rem attentius considerarent, horrerent. — Ex hoc autem praepotenti errantium domino, ex hac levium animorum incauta assensione quaedam circumstantiis aëris quasi corruptio gignitur, quae per omnia permeat luemque diffundit. — Sed ad apologetam transeamus.

Hic apud modernistas dupliciter a philosopho et ipse pendet. *Non directe* primum, materiam sibi sumens historiam, philosopho, ut vidimus, praecipiente conscriptam: *directe* dein, mutuatus ab illo dogmata ac iudicia. Inde illud vulgatum in schola modernistarum praeceptum, debere novam apologesim controversias de religione dirimere historicis inquisitionibus et psychologicis. Quamobrem apologetae modernistae suum opus aggrediuntur rationalistas monendo, se religionem vindicare non sacris libris neve ex historiis vulgo in Ecclesia adhibitis, quae veteri methodo descriptae sint; sed ex historia *reali*, modernis praeceptionibus modernaque methodo conflata. Idque non quasi *ad hominem* argumentati asserunt, sed quia reapse hanc tantum historiam vera tradere arbitrantur. De adserenda vero sua in scribendo sinceritate securi sunt: iam apud rationalistas noti sunt, iam, ut sub eodem vexillo stipendia merentes, laudati: de qua laudatione, quam verus catholicus respueret, ipsi sibi gratulantur, eamque reprehensionibus Ecclesiae opponunt. — Sed iam quo pacto apologesim unus aliquis istorum perficiat videamus. Finis, quem sibi assequendum praestituit, hic est: hominem fidei adhuc expertem eo adducere, ut eam de catholica religione *experientiam* assequatur, quae ex modernistarum scitis unicum fidei est fundamentum. Geminum ad hoc patet iter: *obiectivum* alterum, alterum *subiectivum*. Primum ex agnosticismo procedit;

eoque spectat, ut eam in religione, praesertim catholica, vitalem virtutem inesse monstret, quae psychologum quemque itemque historicum bonae mentis suadeat, oportere in illius historia *incogniti* aliquid celari. Ad hoc ostendere necessum est, catholicam religionem, quae modo est, eam omnino esse quam Christus fundavit, seu non aliud praeter progredientem eius germinis explicationem, quod Christus invexit. Primo igitur germen illud quale sit, determinandum. Idipsum porro hac formula exhiberi volunt: Christum adventum regni Dei nunciasse, quod brevi foret constituendum, eiusque ipsum fore Messiam, actorem nempe divinitus datum atque ordinatorem. Post haec demonstrandum, qua ratione id germen, semper *immanens* in catholica religione ac *permanens*, sensim ac secundum historiam sese evolverit aptaritque succedentibus adiunctis, ex iis ad se *vitaliter* trahens quidquid doctrinalium, cultualium, ecclesiasticarum formarum sibi esset utile; interea vero impedimenta si quae occurrerent superans, adversarios profligans, insectationibus quibusvis pugnisque superstes. Postquam autem haec omnia, impedimenta nimirum, adversarios, insectationes, pugnas, itemque vitam foecunditatemque Ecclesiae id genus fuisse monstratum fuerit, ut, quamvis evolutionis leges in eiusdem Ecclesiae historia incolumes appareant, non famen eidem historiae plene explicandae sint pares, *incognitum* coram stabit, suaque sponte se offeret. — Sic illi. In qua tota ratiocinatione unum tamen non advertunt, determinationem illam germinis primigenii deberi unice *apriorismo* philosophi agnostici et evolutionistae, et germen ipsum sic gratis ab eis definiri ut eorum causae congruat.

Dum tamen catholicam religionem recitatis argumentationibus asserere ac suadere elaborant apologetae novi, dant ultro et concedunt, plura in ea esse quae animos offendant. Quin etiam, non obscura quadam voluptate, in re quoque dogmatica errores contradictionesque reperire se palam dictitant: subdunt tamen, haec non solum admittere excusationem, sed, quod mirum esse oportet, iuste ac legitime esse prolata. Sic etiam, secundum ipsos in sacris libris, plurima in re scientifica vel historica errore afficiuntur. Sed, inquiunt, non ibi de scientiis agi aut historia, verum de religione tantum ac re morum. Scientiae illic et historiae integumenta sunt quaedam, quibus experientiae religiosae et morales obteguntur ut facilius in vulgus

propagarentur; quod quidem vulgus cum non aliter intelligeret, perfectior illi scientia aut historia non utilitati sed nocumento fuisset. Ceterum, addunt, libri sacri, quia naturâ sunt religiosi, vitam necessario vivunt: iam vitae sua quoque est veritas et logica, alia profecto a veritate et logica, rationali, quin immo alterius omnino ordinis, veritas scilicet comparationis ac proportionis tum ad *medium* (sic ipsi dicunt) in quo vivitur, tum ad finem ob quem vivitur. Demum eo usque progrediuntur ut, nulla adhibita temperatione, asserant, quidquid per vitam explicatur, id omne verum esse ac legitimum. — Nos equidem, Venerabiles Fratres, quibus una atque unica est veritas, quique sacros libros sic aestimamus *quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem,*[1]) hoc idem esse affirmamus ac mendacium utilitatis seu officiosum ipsi Deo tribuere; verbisque Augustini assserimus: *Admisso semel in tantum auctoritatis fastigium officioso aliquo mendacio, nulla illorum librorum particula remanebit, quae non ut cuique videbitur vel ad mores difficilis vel ad fidem incredibilis, eâdem perniciosissima regula ad mentientis auctoris consilium officiumque referatur.*[2]) Unde fiet quod idem sanctus Doctor adiungit: *In eis,* scilicet Scripturis, *quod vult quisque credet, quod non vult non credet.* — Sed modernistae apologetae progrediuntur alacres. Concedunt praeterea, in sacris libris eas subinde ratiocinationes occurrere ad doctrinam quampiam probandam, quae nullo rationali fundamento regantur; cuiusmodi sunt quae in prophetiis nituntur. Verum has quoque defendunt quasi artificia quaedam praedicationis, quae a vita legitima fiunt. Quid amplius? Permittunt, immo vero asserunt, Christum ipsum in indicando tempore adventus regni Dei manifeste errasse: neque id mirum, inquiunt videri debet; nam et ipse vitae legibus tenebatur! — Quid post haec de Ecclesia dogmatibus? Scatent haec etiam apertis oppositionibus: sed, praeterquamquod a logica vitali admittuntur, veritati symbolicae non adversantur; in iis quippe de infinito agitur cuius infiniti sunt respectus. Demum, adeo haec omnia probant tuenturque, ut profiteri non dubitent, nullum Infinito honorem haberi excellentiorem quam contradicentia de ipso affirmando! — Probata vero contradictione, quid non probabitur?

1) Conc. Vat. *De Rev.*, c. 2. — 2) Epist. 28.



Attamen qui nondum credat non *obiectivis* solum argumentis ad fidem disponi potest, verum etiam *subiectivis*. Ad quem finem modernistae apologetae ad *immanentiae* doctrinam revertuntur. Elaborant nempe ut homini persuadeant, in ipso atque in intimis eius naturae ac vitae recessibus celari cuiuspiam religionis desiderium et exigentiam, nec religionis cuiuscumque sed talis omnino qualis catholica est; hanc enim *postulari* prorsus inquiunt ab explicatione vitae perfecta. — Hic autem queri vehementer Nos iterum oportet, non desiderari e catholicis hominibus, qui, quamvis *immanentiae* doctrinam ut doctrinam reiiciunt, ea tamen pro apologesi utuntur; idque adeo incauti faciunt, ut in natura humana non capacitatem solum et convenientiam videantur admittere ad ordinem supernaturalem, quod quidem apologetae catholici opportunis adhibitis temperationibus demonstrarunt semper, sed germanam verique nominis exigentiam. — Ut tamen verius dicamus, haec catholicae religionis exigentia a modernistis invehitur, qui volunt moderatiores audiri. Nam qui *integralistae* appellari queunt, ii homini nondum credenti ipsum germen, in ipso latens, demonstrari volunt, quod in Christi conscientia fuit atque ab eo hominibus transmissum est. — Sic igitur, Venerabiles Fratres, apologeticam modernistarum methodum, summatim descriptam, doctrinis eorum plane congruentem agnoscimus: methodum profecto, uti etiam doctrinas, errorum plenas, non ad aedificandum aptas sed ad destruendum, non ad catholicos efficiendos sed ad catholicos ipsos ad haeresim trahendos, immo etiam ad religionis cuiuscumque omnimodam eversionem!

Pauca demum superant addenda de modernista ut reformator est. Iam ea, quae huc usque loquuti sumus, abunde manifestant quanto et quam acri innovandi studio hi homines ferantur. Pertinet autem hoc studium ad res omnino omnes, quae apud catholicos sunt. — Innovari volunt philosophiam in sacris praesertim Seminariis: ita ut, amandata philosophia scholasticorum ad historiam philosophiae inter cetera quae iam obsoleverunt systemata, adolescentibus moderna tradatur philosophia, quae una vera nostraeque aetati respondens. — Ad theologiam innovandam, volunt, quam nos rationalem dicimus, habere fundamentum modernam philosophiam. Positivam vero theologiam,

niti maxime postulant in historia dogmatum. — Historiam quoque scribi et tradi expetunt ad suam methodum praescriptaque moderna. — Dogmata eorumdemque evolutionem cum scientia et historia componenda edicunt. — Ad catechesim quod spectat, ea tantum in catecheticis libris notari postulant dogmata, quae innovata fuerint sintque ad vulgi captum. — Circa sacrorum cultum, minuendas inquiunt externas religiones prohibendumve ne crescant. Quamvis equidem alii, qui symbolismo magis favent, in hac re indulgentiores se praebeant. — Regimen ecclesiae omni sub respectu reformandum clamitant, praecipue tamen sub disciplinari ac dogmatico. Ideo intus forisque cum moderna, ut aiunt, conscientia componendum, quae tota ad democratiam vergit: ideo inferiori clero ipsisque laicis suae in regimine partes tribuendae, et collecta nimium contractaque in centrum auctoritas dispertienda. — Romana consilia sacris negotiis gerendis immutari pariter volunt; in primis autem tum quod a *sancto officio* tum quod ab *indice* appellatur. — Item ecclesiastici regiminis actionem in re politica et sociali variandam contendunt, ut simul a civilibus ordinationibus exulet, eisdem tamen se aptet ut suo illas spiritu imbuat. — In re morum, illud asciscunt americanistarum scitum, activas virtutes passivis anteponi oportere, atque illas prae istis exercitatione promoveri. — Clerum sic comparatum petunt ut veterem referat demissionem animi et paupertatem; cogitatione insuper et facto cum modernismi praeceptis consentiat. — Sunt demum qui, magistris protestantibus dicto lubentissime audientes, sacrum ipsum in sacerdotio coelibatum sublatum desiderent. — Quid igitur in Ecclesia intactum relinquunt, quod non ab ipsis nec secundum ipsorum pronunciata sit reformandum?

In tota hac modernistarum doctrina exponenda, Venerabiles Fratres, videbimur forte alicui diutius immorati. Id tamen omnino oportuit, tum ne, ut assolet, de ignoratione rerum suarum ab illis reprehendamur; tum ut pateat, quum de modernismo est quaestio, non de vagis doctrinis agi nulloque inter se nexu coniunctis, verum de uno compactoque veluti corpore, in quo si unum admittas, cetera necessario sequantur. Ideo didactica fere ratione usi sumus, nec barbara aliquando respuimus verba, quae modernistae usurpant. — Iam systema univer-

sum uno quasi obtutu respicientes, nemo mirabitur si sic illud definimus, ut omnium haereseon conlectum esse affirmemus. Certe si quis hoc sibi proposuisset, omnium quotquot fuerunt circa fidem errores succum veluti ac sanguinem in unum conferre; rem nunquam plenius perfecisset, quam modernistae perfecerunt. Immo vero tanto hi ulterius progressi sunt, ut, non modo catholicam religionem, sed omnem penitus, quod iam innuimus, religionem deleverint. Hinc enim rationalistarum plausus: hinc qui liberius apertiusque inter rationalistas loquuntur, nullos se efficaciores quam modernistas auxiliatores invenisse gratulantur. — Redeamus enimvero tantisper, Venerabiles Fratres, ad exitiosissimam illam *agnosticismi* doctrinam. Eâ scilicet, ex parte intellectus, omnis ad Deum via praecluditur homini, dum aptior sterni putatur ex parte cuiusdam animi sensus et actionis. Sed hoc quam perperam, quis non videat? Sensus enim animi actioni rei respondet, quam intellectus vel externi sensus proposuerint. Demito intellectum; homo externos sensus, ad quos iam fertur, proclivius sequetur. Perperam iterum; nam phantasiae quaevis de sensu religioso communem sensum non expugnabunt: communi autem sensu docemur, perturbationem aut occupationem animi quampiam, non adiumento sed impedimento esse potius ad investigationem veri, veri inquimus ut in se est; nam verum illud alterum *subiectivum*, fructus interni sensus et actionis, si quidem ludendo est aptum, nihil admodum homini confert, cuius scire maxime interest sit necne extra ipsum Deus, cuius in manus aliquando incidet. — *Experientiam* enimvero tanto operi adiutricem inferunt. Sed quid haec ad sensum illum animi adiiciat? Nil plane, praeterquam quod vehementiorem faciat; ex qua vehementia fiat proportione firmior persuasio de veritate obiecti. Iam haec duo profecto non efficiunt ut sensus ille animi desinat esse sensus, neque eius immutant naturam, semper deceptioni obnoxiam, nisi regatur intellectu; immo vero illam confirmant et iuvant, nam sensus quo intensior, eo potiore iure est sensus. — Cum vero de religioso sensu hic agamus deque experientia in eo contenta, nostis probe, Venerabiles Fratres, quanta in hac re prudentia sit opus, quanta item doctrina quae ipsam regat prudentiam. Nostis ex animorum usu, quorumdam praecipue in quibus eminet sensus; nostis ex librorum consuetudine, qui de ascesi tractant; qui

quamvis modernistis in nullo sunt pretio, doctrinam tamen longe solidiorem, subtilioremque ad observandum sagacitatem praeseferunt, quam ipsi sibi arrogant. Equidem Nobis amentis esse videtur aut saltem imprudentis summopere pro veris, nulla facta investigatione, experientias intimas habere, cuiusmodi modernistae venditant. Cur vero, ut per transcursum dicamus, si harum experientiarum tanta vis est ac firmitas, non eadem tribuatur illi, quam plura catholicorum millia se habere asserunt de devio itinere, quo modernistae incedunt? Haec-ne tantum falsa atque fallax? Hominum autem pars maxima hoc firmiter tenet tenebitque semper, sensu solum et experentia, nullo mentis ductu atque lumine, ad Dei notitiam pertingi nunquam posse. Restat ergo iterum atheismus ac religio nulla. — Nec modernistae meliora sibi promittant ex asserta *symbolismi* doctrina. Nam si quaevis intellectualia, ut inquiunt, elementa nihil nisi Dei symbola sunt; ecquid symbolum non sit ipsum Dei nomen aut personalitatis divinae? quod si ita, iam de divina personalitate ambigi poterit, patetque ad pantheismum via. — Eodem autem, videlicet ad purum putumque pantheismum, ducit doctrina alia de *immanentia divina.* Etenim hoc quaerimus: an eiusmodi *immanentia* Deum ab homine distinguat necne. Si distinguit, quid tum a catholica doctrina differt, aut doctrinam de externa revelatione cur reiicit? Si non distinguit, pantheismum habemus. Atqui *immanentia* haec modernistarum vult atque admittit omne conscientiae phaenomenon ab homine ut homo est proficisci. Legitima ergo ratiocinatio inde infert unum idemque esse Deum cum homine: ex quo pantheismus. — Distinctio demum, quam praedicant, inter scientiam et fidem, non aliam admittit consecutionem. Obiectum enim scientiae in cognoscibilis realitate ponunt; fidei e contra in incognoscibilis. Iamvero incognoscibile inde omnino constituitur, quod inter obiectam materiam et intellectum nulla adsit proportio. Atqui hic proportionis defectus nunquam, nec in modernistarum doctrina auferri potest. Ergo incognoscibile credenti aeque ac philosopho incognoscibile semper manebit. Ergo si qua habebitur religio, haec erit realitatis incognoscibilis; quae cur etiam mundi animus esse nequeat, quem rationalistae quidam admittunt, non videmus profecto. — Sed haec modo sufficiant ut abunde pateat quam multiplici itinere doctrina modernistarum ad atheismum

trahat et ad religionem omnem abolendam. Equidem protestantium error primus hac via gradum iecit: sequitur modernistarum error; proxime atheismus ingredietur.

Ad penitiorem modernismi notitiam, et ad tanti vulneris remedia aptius quaerenda, iuvat nunc, Venerabiles Fratres, causas aliquantum scrutari unde sit ortum aut nutritum malum. — Proximam continentemque causam in errore mentis esse ponendam, dubitationem non habet. Remotas vero binas agnoscimus, curiositatem et superbiam. — Curiositas, ni sapienter cohibeatur, sufficit per se una ad quoscumque explicandos errores. Unde Gregorius XVI decessor Noster iure scribebat:[1] *Lugendum valde est quonam prolabantur humanae rationis deliramenta, ubi quis novis rebus studeat, atque contra Apostoli monitum nitatur plus sapere quam oporteat sapere, sibique nimium praefidens, veritatem quaerendam autumet extra catholicam Ecclesiam, in qua absque vel levissimo erroris coeno ipsa invenitur.* — Sed longe maiorem ad obcaecandum animum et in errorem inducendum cohibet efficientiam superbia: quae in modernismi doctrina quasi in domicilio collocata: ex ea undequaque alimenta concipit, omnesque induit aspectus. Superbiâ enim sibi audacius praefidunt, ut tamquam universorum normam se ipsi habeant ac proponant. Superbiâ vanissime gloriantur quasi uni sapientiam possideant, dicuntque elati atque inflati: *Non sumus sicut ceteri homines;* et ne cum ceteris comparentur, nova quaeque etsi absurdissima amplectuntur et somniant. Superbiâ subiectionem omnem abiiciunt contenduntque auctoritatem cum libertate componendam. Superbiâ sui ipsorum obliti, de aliorum reformatione unice cogitant, nullaque est apud ipsos gradûs, nulla vel supremae potestatis reverentia. Nulla profecto brevior et expeditior ad modernismum est via, quam superbia. Si qui catholicus e laicorum coetu, si quis etiam sacerdos christianae vitae praecepti sit immemor, quo iubemur abnegare nos ipsi si Christum sequi velimus, nec auferat superbiam de corde suo; nae is ad modernistarum errores amplectendos aptissimus est quam qui maxime! — Quare, Venerabiles Fratres, hoc primum vobis officium esse oportet superbis

1) Ep. Encycl., „*Singulari Nos*“ 7 kal. iul. 1834.



eiusmodi hominibus obsistere, eos tenuioribus atque obscurioribus muneribus occupare, ut eo amplius deprimantur quo se tollunt altius et ut, humiliore loco positi, minus habeant ad nocendum potestatis. Praeterea tum ipsi per vos tum per seminariorum moderatores, alumnos sacri cleri scrutemini diligentissime; et si quos superbo ingenio repereritis, eos fortissime a sacerdotio repellatis. Quod utinam peractum semper fuisset ea qua opus erat vigilantia et constantia!

Quod si a moralibus causis ad eas quae ab intellectu sunt veniamus, prima ac potissima occurret ignorantia. — Enimvero modernistae, quotquot sunt, qui doctores in Ecclesia esse ac videri volunt, modernam philosophiam plenis buccis extollentes aspernatique scholasticam, non aliter illam, eius fuco et fallaciis decepti, sunt amplexi, quam quod alteram ignorantes prorsus, omni argumento caruerunt ad notionum confusionem tollendam et ad sophismata refellenda. Ex connubio autem falsae philosophiae cum fide illorum systema, tot tantisque erroribus abundans, ortum habuit.

Cui propagando utinam minus studii et curarum impenderent! Sed eorum tanta est alacritas, adeo indefessus labor, ut plane pigeat tantas insumi vires ad Ecclesiae perniciem, quae, si recte adhibitae, summo forent adiumento. — Gemina vero ad fallendos animos utuntur arte; primum enim complanare quae obstant nituntur, tum autem quae prosint studiosissime perquirunt atque impigre patientissimeque adhibent. — Tria sunt potissimum quae suis illi conatibus adversari sentiunt: scholastica philosophandi methodus, Patrum auctoritas et traditio, magisterium ecclesiasticum. Contra haec acerrima illorum pugna. Idcirco philosophiam ac theologiam scholasticam derident passim atque contemnunt. Sive id ex ignoratione faciant sive ex metu, sive potius ex utraque causa, certum est studium novarum rerum cum odio scholasticae methodi coniungi semper; nullumque est indicium manifestius quod quis modernismi doctrinis favere incipiat, quam quum incipit scholasticam horrere methodum. Meminerint modernistae ac modernistarum studiosi damnationem, qua Pius IX censuit reprobandam propositionem quae diceret:[1] *Methodus et principia, quibus antiqui doctores scholastici theo-*

1) Syll. prop. 13.



logiam excoluerunt, temporum nostrorum necessitatibus scientiarumque progressui minime congruunt. — Traditionis vero vim et naturam callidissime pervertere elaborant, ut illius monumentum ac pondus elidant. Stabit tamen semper catholicis auctoritas Nicaenae Synodi II, quae damnavit *eos, qui audent... secundum scelestos haereticos ecclesiasticas traditiones spernere et novitatem quamlibet excogitare... aut excogitare prave aut astute ad subvertendum quidquam ex legitimis traditionibus Ecclesiae catholicae.* Stabit Synodi Constantinopolitanae IV professio: *Igitur regulas, quae sanctae catholicae et apostolicae Ecclesiae tam a sanctis famosissimis Apostolis, quam ab orthodoxorum universalibus necnon et localibus Conciliis vel etiam a quolibet deiloquo Patre ac magistro Ecclesiae traditae sunt, servare ac custodire profitemur.* Unde Romani Pontifices Pius IV itemque huius nominis IX in professione fidei haec quoque addi voluerunt: *Apostolicas et ecclesiasticas traditiones, reliquasque eiusdem Ecclesiae observationes et constitutiones firmissime admitto et amplector.* — Nec secus quam de Traditione, iudicant modernistae de sanctissimis Ecclesiae Patribus. Eos temeritate summa traducunt vulgo ut omni quidem cultu dignissimos, ast in re critica et historica ignorantiae summae, quae, nisi ab aetate qua vixerunt, excusationem non habeat. — Denique ipsius ecclesiastici magisterii auctoritatem toto studio minuere atque infirmare conantur, tum eius originem, naturam, iura sacrilege pervertendo, tum contra illam adversariorum calumnias libere ingeminando. Valent enim de modernistarum grege, quae moerore summo Decessor Noster scribebat: *Ut mysticam Sponsam Christi, qui lux vera est, in contemptum et invidiam vocarent tenebrarum filii consuevere in vulgus eam vecordi calumnia impetere, et, conversa rerum nominumque ratione et vi, compellare obscuritatis amicam, altricem ignorantiae, scientiarum lumini et progressui infensam.*[1]) — Quae cum sint ita, Venerabilis Fratres, mirum non est, si catholices homines, qui strenue pro Ecclesia decertant, summa malevolentia et livore modernistae impetunt. Nullum est iniuriarum genus, quo illos non lacerent sed ignorantiae passim pervicaciaeque accusant. Quod si refellentium eruditionem et vim pertimescant: efficaciam derogant coniurato silentio. Quae quidem agendi ratio cum catholicis eo plus habet invidiae, quod,

1) Motu pr. „*Ut mysticam*" 14 martii 1891.

eodem tempore nulloque modo adhibito, perpetuis laudibus evehunt quotquot cum ipsis consentiunt: horum libros nova undique spirantes grandi plausu excipiunt ac suspiciunt; quo quis audentius vetera evertit, traditionem et magisterium ecclesiasticum respuit, eo sapientiorem praedicant; denique, quod quisque bonus horreat, si quem Ecclesia damnatione perculerit, hunc, facto agmine, non solum palam et copiosissime laudant, sed ut veritatis martyrem pene venerantur. — Toto hoc, tum laudationum tum improperiorum strepitu, percussae ac turbatae iuniorum mentes, hinc ne ignorantes audiant inde ut sapientes videantur, cogente intus curiositate ac superbia, dant victas saepe manus ac modernismo se dedunt.

Sed iam ad artificia haec pertinent, quibus modernistae merces suas vendunt. Quid enim non moliuntur ut asseclarum numerum augeant? In sacris Seminariis, in Universitatibus studiorum magisteria aucupantur, quae sensim in pestilentiae cathedras vertunt. Doctrinas suas, etsi forte implicite, in templis ad concionem dicentes inculcant; apertius in congressibus enunciant; in socialibus institutis intrudunt atque extollunt. Libros, ephemeridas, commentaria suo vel alieno nomine edunt. Unus aliquando idemque scriptor multiplici nomine utitur, ut simulata auctorum multitudine incauti decipiantur. Brevi, actione, verbis, proelo nihil non tentant, ut eos febri quadam phreneticos diceres. — Haec autem omnia quo fructu? Iuvenes magno numero deflemus, egregiae quidem illos spei, quique Ecclesiae utilitatibus optimam navarent operam, a recto tramite deflexisse. Plurimos etiam dolemus, qui, quamvis non eo processerint, tamen, corrupto quasi aëre hausto, laxius admodum cogitare, eloqui, scribere consuescunt quam catholicos decet. Sunt hi de laicorum coetu, sunt etiam de sacerdotum numero; nec, quod minus fuisset expectandum, in ipsis religiosorum familiis desiderantur. Rem biblicam ad modernistarum leges tractant. In conscribendis historiis, specie adserendae veritatis, quidquid Ecclesiae maculam videtur aspergere, id, manifesta quadam voluptate, in lucem diligentissime ponunt. Sacras populares traditiones, apriorismo quodam ducti, delere omni ope conantur. Sacras Reliquias vetustate commendatas despectui habent. Vano scilicet desiderio feruntur ut mundus de ipsis loquatur; quod futurum non autumant si ea tantum dicant, quae semper quaeve ab omnibus

sunt dicta. Interea suadent forte sibi obsequium se praestare Deo et Ecclesiae: reâpse tamen offendunt gravissime, non suo tantum ipsi opere, quantum ex mente qua ducuntur, et quia perutilem operam modernistarum ausibus conferunt.

Huic tantorum errorum agmini clam aperteque invadenti Leo XIII decessor Noster fel. rec., praesertim in re biblica, occurrere fortiter dicto actuque conatus est. Sed modernistae, ut iam vidimus, non his facile terrentur armis: observantiam demissionemque animi affectantes summam, verba Pontificis Maximi in suas partes detorserunt, actus in alios quoslibet transtulere. Sic malum robustius in dies factum. Quamobrem, Venerabiles, Fratres, moras diutius non interponere decretum est, atque efficaciora moliri. — Vos tamen oramus et obsecramus, ne in re tam gravi vigilantiam, diligentiam, fortitudinem vestram desiderari vel minimum patiamini. Quod vero a vobis petimus et expectamus, idipsum et petimus aeque et expectamus, a ceteris animarum pastoribus, ab educatoribus et magistris sacrae iuventutis, imprimis autem a summis religiosarum familiarum magistris.

I. Primo igitur ad studia quod attinet, volumus probeque mandamus ut philosophia scholastica studiorum sacrorum fundamentum ponatur. — Utique, *si quid a doctoribus scholasticis vel nimia subtilitate quaesitum, vel parum considerate traditum; si quid cum exploratis posterioris aevi doctrinis minus cohaerens vel denique quoquo modo non probabile id nullo pacto in animo est aetati nostrae ad imitandum proponi.* [1]) Quod rei caput est, philosophiam scholasticam quum sequendam praescribimus, eam praecipue intelligimus, quae a sancto Thoma Aquinate est tradita; de qua quidquid a Decessore Nostro sancitum est, id omne vigere volumus, et qua sit opus instauramus et confirmamus, stricteque ab universis servari iubemus, Episcoporum erit, sicubi in Seminariis neglecta haec fuerint, ea ut in posterum custodiantur urgere atque exigere. Eadem religiosorum Ordinum moderatoribus praecipimus. Magistros autem monemus ut rite hoc teneant, Aquinatem deserere, praesertim in re metaphysica, non sine magno detrimento esse.

Hoc ita posito philosophiae fundamento, theologicum aedificium extruatur diligentissime. — Theologiae studium, Venerabiles Fratres, quanta potestis ope provehite, ut clerici e semi-

1) Leo XIII, Enc. „*Aeterni Patris*".



nariis egredientes praeclara illius existimatione magnoque amore imbuantur, illudque semper pro deliciis habeant. Nam *in magna et multiplici disciplinarum copia quae menti veritatis cupidae obiicitur, neminem latet sacram Theologiam ita principem sibi locum vindicare, ut vetus sapientium effatum sit, ceteris scientiis et artibus officium incumbere, ut ei inserviant ac velut ancillarum more famulentur.*[1]) — Addimus heic, eos etiam Nobis laude dignos videri, qui, incolumi reverentia erga Traditionem et Patres et ecclesiasticum magisterium, sapienti iudicio catholicisque usi normis (quod non aeque omnibus accidit) theologiam positivam, mutuato a veri nominis historia lumine, collustrare studeant. Maior profecto quam antehac positivae theologiae ratio est habenda; id tamen sic fiat, ut nihil scholastica detrimenti capiat, iique reprehendantur, utpote qui modernistarum rem gerunt, quicumque positivam sic extollunt ut scholasticam theologiam despicere videantur.

De profanis vero disciplinis satis sit revocare quae Decessor Noster sapientissime dixit:[2]) *In rerum naturalium consideratione strenue adlaboretis: quo in genere nostrorum temporum ingeniosa inventa et utiliter ausa, sicut iure admirantur aequales, sic posteri perpetua commendatione et laude celebrabunt.* Id tamen nullo sacrorum studiorum damno; quod idem Decessor Noster gravissimis hisce verbis prosequutus monuit:[3]) *Quorum causam errorum, si quis diligentius investigaverit, in eo potissimum sitam esse intelliget, quod nostris hisce temporibus, quanto rerum naturalium studia vehementius fervent, tanto magis severiores altioresque disciplinae defloruerint: quaedam enim fere in oblivione hominum conticescunt; quaedam remisse leviterque tractantur, et quod indignum est, splendore pristinae dignitatis deleto, pravitate sententiarum et immanibus opinionum portentis inficiuntur.* Ad hanc igitur legem naturalium disciplinarium studia in sacris seminariis temperari praecipimus.

II. His omnibus praeceptionibus tum Nostris tum Decessoris Nostri oculos adiici oportet, quum de Seminariorum vel Universitatum catholicarum moderatoribus et magistris eligendis agendum erit. — Quicumque modo quopiam modernismo imbuti fuerint, ii, nullo habito rei cuiusvis respectu, tum a regundi tum a docendi munere arceantur; eo si iam funguntur, remo-

1) Leo XIII, Litt. ap. „*In magna*“ 10 dec. 1889.
2) Alloc. 7 martii 1880. 3) Loc. cit.



veantur: item qui modernismo clam aperteve favent, aut modernistas laudando eorumque culpam excusando, aut Scholasticam et Patres et Magisterium ecclesiasticum carpendo, aut ecclesiasticae potestati, in quocumque ea demum sit, obedientiam detrectando: item qui in historica re, vel archeologica, vel biblica nova student: item qui sacras negligunt disciplinas, aut profanas anteponere videntur. — Hoc in negotio, Venerabiles Fratres, praesertim in magistrorum delectu, nimia nunquam erit animadversio et constantia; ad doctorum enim exemplum plerumque componuntur discipuli. Quare, officii conscientia freti, prudenter hac in re at fortiter agitote.

Pari vigilantia et severitate ii sunt cognoscendi ac deligendi, qui sacris initiari postulent. Procul, procul esto a sacro ordine novitatum amor: superbos et contumaces animos odit Deus! — Theologiae ac Iuris canonici laurea nullus in posterum donetur, qui statum curriculum in scholastica philosophia antea non elaboraverit. Quod si donetur, inaniter donatus esto. — Quae de celebrandis Universitatibus Sacrum Consilium Episcoporum et Religiosorum negotiis praepositum clericis Italiae tum saecularibus tum regularibus praecepit anno MDCCCXCVI; ea ad nationes omnes posthac pertinere decernimus. — Clerici et sacerdotes qui catholicae cuipiam Universitati vel Instituto item catholico nomen dederint, disciplinas, de quibus magisteria in his fuerint, in civili Universitate ne ediscant. Sicubi id permissum, in posterum ut ne fiat edicimus. — Episcopi, qui huiusmodi Universitatibus vel Institutis moderandis praesunt, curent diligentissime ut quae hactenus imperavimus, ea constanter serventur.

III. Episcoporum pariter officium est modernistarum scripta quaeve modernismum olent provehuntque, si in lucem edita ne legantur cavere, si nondum edita prohibere ne edantur. — Item libri omnes, ephemerides, commentaria quaevis huius generis neve adolescentibus in Seminariis neve auditoribus in Universatibus permittantur: non enim minus haec nocitura, quam quae contra mores conscripta; immo etiam magis, quod christianae vitae initia vitiant. — Nec secus iudicandum de quorumdam catholicorum scriptionibus, hominum ceteroqui non malae mentis, sed qui theologicae disciplinae expertes ac recentiori philosophia imbuti, hanc cum fide componere nituntur et ad fidei, ut inquiunt, uti-

litates transferre. Hae, quia nullo metu versantur ob auctorum nomen bonamque existimationem, plus periculi afferunt ut sensim ad modernismum quis vergat.

Generatim vero, Venerabiles Fratres, ut in re tam gravi praecipiamus, quicumque in vestra uniuscuiusque dioecesi prostant libri ad legendum perniciosi, ii ut exulent fortiter, contendite, solemni etiam interdictione usi. Etsi enim Apostolica Sedes ad huiusmodi scripta e medio tollenda omnem operam impendat; adeo tamen iam numero crevere, ut vix notandis omnibus pares sint vires. Ex quo fit, ut serior quandoque paretur medicina, quum per longiores moras malum invaluit. Volumus igitur ut sacrorum Antistites, omni metu abiecto, prudentia carnis deposita, malorum clamoribus posthabitis, suaviter quidem sed constanter suas quisque partes suscipiant; memores quae Leo XIII in Constitutione apostolica *Officiorum* praescribebat: *Ordinarii, etiam tamquam Delegati Sedis Apostolicae, libros aliaque scripta noxia in sua dioecesi edita vel diffusa proscribere et e manibus fidelium auferre studeant.* Ius quidem his verbis tribuitur sed etiam officium mandatur. Nec quispiam hoc munus officii implevisse autumet, si unum alterumve librum ad Nos detulerit, dum alii bene multi dividi passim ac pervulgari sinuntur. — Nihil autem vos teneat, Venerabiles Fratres, quod forte libri alicuius auctor ea sit alibi facultate donatus, quam vulgo *Imprimatur* appellant; tum quia simulata esse possit, tum quia vel negligentius data vel benignitate nimia nimiave fiducia de auctore concepta, quod postremum in Religiosorum forte ordinibus aliquando evenit. Accedit quod, sicut non idem omnibus convenit cibus, ita libri qui altero in loco sint adiaphori, nocentes in altero ob rerum complexus esse queunt. Si igitur Episcopus, audita prudentum sententia, horum etiam librorum aliquem in sua dioecesi notandum censuerit, potestatem ultro facimus immo et officium mandamus. Res utique decenter fiat, prohibitionem, si sufficiat, ad clerum unum coërcendo; integro tamen bibliopolarum catholicorum officio libros ab Episcopo notatos minime venales habendi. — Et quoniam de his sermo incidit, vigilent Episcopi ne, lucri cupiditate, malam librarii mercentur mercem: certe in aliquorum indicibus modernistarum libri abunde nec parva cum laude proponuntur. Hos, si obedientiam detrectent, Episcopi, monitione praemissa, bibliopolarum

catholicorum titulo privare ne dubitent; item potioreque iure si episcopales audiant: qui vero pontificio titulo ornantur, eos ad Sedem Apostolicam deferant. — Universis demum in memoriam revocamus, quae memorata apostolica Constitutio *Officiorum* habet, articulo XXVI: *Omnes, qui facultatem apostolicam consecuti sunt legendi et retinendi libros prohibitos, nequeunt ideo legere et retinere libros quoslibet aut ephemerides ab Ordinariis locorum proscriptas, nisi eis in apostolico indulto expressa facta fuerit potestas legendi ac retinendi libros a quibuscumque damnatos.*

IV. Nec tamen pravorum librorum satis est lectionem impedire ac venditionem; editionem etiam prohiberi oportet. Ideo edendi facultatem Episcopi severitate summa impertiant. — Quoniam vero magno numero ea sunt ex Constitutione *Officiorum*, quae Ordinarii permissionem ut edantur postulent, nec ipse per se Episcopus praecognoscere universa potest; in quibusdam dioecesibus ad cognitionem faciendam censores ex officio sufficienti numero destinantur. Huiusmodi censorum institutum laudamus quam maxime: illudque ut ad omnes dioeceses propagetur non hortamur modo sed omnino praescribimus. In universis igitur curiis episcopalibus censores ex officio adsint, qui edenda cognoscant: hi autem e gemino clero eligantur, aetate, eruditione, prudentia commendati, quique in doctrinis probandis improbandisque medio tutoque itinere eant. Ad illos scriptorum cognitio deferatur, quae ex articulis XLI et XLII memoratae Constitutionis venia ut edantur indigent. Censor sententiam scripto dabit. Ea si faverit, Episcopus potestatem edendi faciet per verbum *Imprimatur,* cui tamen praeponetur formula *Nihil obstat,* adscripto censoris nomine. — In Curia romana, non secus ac in ceteris omnibus, censores ex officio instituantur. Eos, audito prius Cardinali in Urbe Pontificis Vicario, tum vero annuente ac probante ipso Pontifice Maximo Magister sacri Palatii apostolici designabit. Huius erit ad scripta singula cognoscenda censorem destinare. Editionis facultas ab eodem Magistro dabitur nec non a Cardinali Vicario Pontificis vel Antistite eius vices gerente, praemissa a censore, prout supra diximus, approbationis formula, adiectoque ipsius censoris nomine. — Extraordinariis tantum in adiunctis ac perquam raro, prudenti Episcopi arbitrio, censoris mentio intermitti poterit. — Auctoribus censoris nomen

patebit nunquam, antequam hic faventem sententiam ediderit: ne quid molestiae censori exhibeatur vel dum scripta cognoscit, vel si editionem non probarit. — Censores e religiosorum familiis nunquam eligantur, nisi prius moderatoris provinciae vel, si de Urbe agatur, moderatoris generalis secreto sententia audiatur: is autem de eligendi moribus, scientia de doctrinae integritate pro officii conscientia testabitur. — Religiosorum moderatores de gravissimo officio monemus numquam sinendi aliquid a suis subditis typis edi, nisi prius ipsorum et Ordinarii facultas intercesserit. — Postremum edicimus et declaramus, censoris titulum, quo quis ornatur, nihil valere prorsus nec unquam posse afferri ad privatas eiusdem opiniones firmandas.

His universe dictis, nominatim servari diligentius praecipimus, quae articulo XLII Constitutionis *Officiorum* in haec verba edicuntur: *Viri e clero seculari prohibentur quominus, absque praevia Ordinariorum venia, diaria vel folia perodica moderanda suscipiant.* Qua si qui venia perniciose utantur, eâ, moniti primum, priventur. — Ad sacerdotes quod attinet, qui *correspondentium* vel *collaboratorum* nomine vulgo veniunt, quoniam frequentius evenit eos in ephemeridibus vel commentariis scripta edere modernismi labe infecta; videant Episcopi ne quid hi peccent, si peccarint moneant atque a scribendo prohibeant. Idipsum religiosorum moderatores ut praestent gravissime admonemus: qui si negligentius agant, Ordinarii auctoritate Pontificis Maximi provideant. — Ephemerides et commentaria, quae a catholicis scribuntur, quoad fieri possit, censorem designatum habeant. Huius officium erit folia singula vel libellos, postquam sint edita, opportune perlegere: si quid dictum periculose fuerit, id quamprimum corrigendum iniungat. Eadem porro Episcopis facultas esto, etsi censor forte faverit.

V. Congressus publicosque coetus iam supra memoravimus, utpote in quibus suas modernistae opiniones tueri palam ac propagare student. — Sacerdotum conventus Episcopi in posterum haberi ne siverint, nisi rarissime. Quod si siverint, ea tantum lege sinent, ut nulla fiat rerum tractatio, quae ad Episcopos Sedemve Apostolicam pertinent; ut nihil proponatur vel postuletur, quod sacrae potestatis occupationem inferat; ut quidquid modernismum sapit, quidquid presbyterianismum vel laicismum, de eo penitus sermo conticescat. — Coetibus eiusmodi, quos sin-

gulatim, scripto, aptaque tempestate permitti oportet, nullus ex alia dioecesi sacerdos intersit, nisi litteris sui Episcopi commendatus. — Omnibus autem sacerdotibus animo ne excidant, quae Leo XIII gravissime commendavit:[1]) *Sancta sit apud sacerdotes Antistitum suorum auctoritas: pro certo habeant sacerdotale munus, nisi sub magisterio Episcoporum exerceatur, neque sanctum, nec satis utile, neque honestum futurum.*

VI. Sed enim, Venerabiles Fratres, quid iuverit iussa a Nobis praeceptionesque dari, si non haec rite firmiterque serventur? Id ut feliciter pro votis cedat, visum est ad universas dioeceses proferre, quod Umbrorum Episcopi,[2]) ante annos plures, pro suis prudentissime decreverunt. *Ad errores.* sic illi, *iam diffusos expellendos atque ad impediendum quominus ulterius divulgentur, aut adhuc extent impietatis magistri per quos perniciosi perpetuentur effectus, qui ex illa divulgatione manarunt, sacer Conventus, sancti Caroli Borromaei vestigiis inhaerens, institui in unaquaque dioecesi decernit probatorum utriusque cleri consilium, cuius sit pervigilare an et quibus artibus novi errores serpant aut disseminentur atque Episcopum de hisce docere, ut collatis consiliis remedia capiat, quibus id mali ipso suo initio extingui possit, ne ad animarum perniciem magis magisque diffundatur, vel quod peius est in dies confirmetur et crescat.* — Tale igitur Consilium, quod *a vigilantia* dici placet, in singulis dioecesibus institui quamprimum decernimus. Viri, qui in illud adsciscantur, eo fere modo cooptabuntur, quo supra de censoribus statuimus. Altero quoque mense statoque die cum Episcopo convenient: quae tractarint decreverint, ea arcani lege custodiunto. — Officii munere haec sibi demandata habeant. Modernismi indicia ac vestigia tam in libris quam in magisteriis pervestigent vigilanter; pro cleri iuventaeque incolumitate, prudenter sed prompte et efficaciter praescribant. — Vocum novitatem caveant meminerintque Leonis XIII monita.[3]) *Probari non posse in catholicorum scriptis eam dicendi rationem quae, pravae novitati studens, pietatem fidelium ridere videatur loquaturque novum christianae vitae ordinem, novas Ecclesiae praeceptiones, nova*

---

1) Litt. Enc. *„Nobilissima Gallorum"*, 10 febr. 1884.
2) Act. Consess. Epp. Umbriae, Novembri 1849, Tit. II, art. 6.
3) Instruct. S. C. NN. EE. EE. 27 ian. 1902.

moderni animi desideria, novam socialem cleri vocationem, novam christianam humanitatem, aliaque id genus multa. Haec in libris praelectionibusque ne patiantur. — Libros ne negligant, in quibus piae cuiusque loci traditiones aut sacrae Reliquiae tractantur. Neu sinant eiusmodi questiones agitari in ephemeridibus vel in commentariis fovendae pietati destinatis, nec verbis ludibrium aut despectum sapientibus, nec stabilibus sententiis, praesertim, ut fere accidit, si quae affirmantur probabilitatis fines non excedunt vel praeiudicatis nituntur opinionibus.

De sacris Reliquiis haec teneantur. Si Episcopi, qui uni in hac re possunt, certo norint Reliquiam esse subditiciam, fidelium cultu removeant. Si Reliquiae cuiuspiam auctoritates, ob civiles forte perturbationes vel alio quovis casu, interierint; ne publice ea proponatur nisi rite ab Episcopo recognita. Praescriptionis argumentum vel fundatae praesumptionis tunc tantum valebit, si cultus antiquitate commendetur; nimirum pro decreto anno MDCCCXCVI a sacro Consilio indulgentiis sacrisque Reliquiis cognoscendis edito, quo edicitur: *Reliquias antiquas conservandas esse in ea veneratione in qua hactenus fuerunt, nisi in casu particulari certa adsint argumenta eas falsas vel supposititias esse.* — Quum autem de piis traditionibus iudicium fuerit, illud meminisse oportet: Ecclesiam tanta in hac re uti prudentia, ut traditiones eiusmodi ne scripto narrari permittat nisi cautione multa adhibita praemissaque declaratione ab Urbano VIII sancita; quod etsi rite fiat, non tamen facti veritatem adserit, sed, nisi humana ad credendum argumenta desint, credi modo non prohibet. Sic plane sacrum Consilium legitimis ritibus tuendis, abhinc annis XXX, edicebat:[1]) *Eiusmodi apparitiones seu revelationes neque approbatas neque damnatas ab Apostolica Sede fuisse, sed tantum permissas tamquam pie credendas fide solum humana, iuxta traditionem quam ferunt, idoneis etiam testimoniis ac monumentis confirmatam.* Hoc qui teneat, metu omni vacabit. Nam Apparitionis cuiusvis religio, prout factum ipsum spectat et *relativa* dicitur, conditionem semper habet implicitam de veritate facti: prout vero *absoluta* est, semper in veritate nititur, fertur enim in personas ipsas Sanctorum qui honorantur. Similiter de Reliquiis affirmandum. — Illud de-

1) Decr. 2 maii 1877.



mum Consilio *viligantiae* demandamus, ut ad socialia instituta itemque ad scripta quaevis de re sociali assidue ac diligenter adiiciant oculos, ne quid in illis modernismi lateat, sed Romanorum Pontificum praeceptionibus respondeant.

VII. Haec quae praecepimus ne forte oblivioni dentur, volumus et mandamus ut singularum dioecesum Episcopi, anno exacto ab editione praesentium litterarum, postea vero tertio quoque anno, diligenti ac iurata enarratione referant ad Sedem Apostolicam de his quae hac Nostra Epistola decernuntur, itemque de doctrinis quae in clero vigent, praesertim autem in Seminariis ceterisque catholicis Institutis, iis non exceptis quae Ordinarii auctoritati non subsunt. Idipsum Moderatoribus generalibus ordinum religiosorum pro suis alumnis iniungimus.

Haec vobis, Venerabiles Fratres, scribenda duximus ad salutem omni credenti. Adversarii vero Ecclesiae his certe abutentur ut veterem calumniam refricent, qua sapientiae atque humanitatis progressioni infesti traducimur. His accusationibus, quas christianae religionis historia perpetuis argumentis refellit, ut novi aliquid opponamus, mens est peculiare Institutum omni ope provehere, in quo, iuvantibus quotquot sunt inter catholicos sapientae fama insignes, quidquid est scientiarum, quidquid omne genus eruditionis, catholica veritate duce et magistra, promoveatur. Faxit Deus ut proposita feliciter impleamus, suppetitias ferentibus quicumque Ecclesiam Christi sincero amore amplectuntur. Sed de his alias. — Interea vobis, Venerabiles Fratres, de quorum opera et studio vehementer confidimus, superni luminis copiam toto animo exoramus ut, in tanto animorum discrimine ex gliscentibus undequaque erroribus, quae vobis agenda sint videatis, et ad implenda quae videritis omni vi ac fortitudine incumbatis. Adsit vobis virtute sua Jesus Christus, auctor et consummator fidei nostrae; adsit prece atque auxilio Virgo immaculata, cunctarum haeresum interemptrix. — Nos vero, pignus caritatis Nostrae divinique in adversis solatii, Apostolicam Benedictionem vobis, cleris populisque vestris amantissime impertimus.

Datum Romae, apud Sanctum Petrum, die VIII Septembris MCMVII, Pontificatus Nostri Anno quinto.

PIVS PP. X.

---

2. Decretum de sponsalibus et matrimonio.[1])

Iussu et auctoritate SS. D. N. Pii Papae X.
a S. Congregatione Concilii editum.

Ne temere inirentur clandestina coniugia, quae Dei Ecclesia iustissimis de causis semper detestata est atque prohibuit, provide cavit Tridentinum Concilium, *cap. I, Sess. XXIV de reform. matrim.* edicens: »Qui aliter quam praesente parocho vel alio sacerdote de »ipsius parochi seu ordinarii licentia et duobus vel tribus testibus »matrimonium contrahere attentabunt, eos Sancta Synodus ad sic »contrahendum omnino inhabiles reddit, et hujusmodi contractus »irritos et nullos esse decernit«.

Sed cum idem Sacrum Concilium praecepisset, ut tale decretum publicaretur in singulis paroeciis, nec vim haberet nisi iis in locis ubi esset promulgatum, accidit ut plura loca, in quibus publicatio illa facta non fuit, beneficio tridentinae legis caruerint, hodieque careant, et haesitationibus atque incommodis veteris disciplinae adhuc obnoxia maneant.

Verum nec ubi viguit nova lex, sublata est omnis difficultas. Saepe namque gravis exstitit dubitatio in decernenda persona parochi, quo praesente matrimonium sit contrahendum. Statuit quidem canonica disciplina, proprium parochum eum intelligi debere, cuius in paroecia domicilium sit, aut quasi domicilium alterutrius contrahentis. Verum quia nonnunquam difficile est iudicare, certo ne constet de quasi-domicilio, haud pauca matrimonia fuerunt obiecta periculo ne nulla essent; multa quoque, sive inscitia hominum sive fraude, illegitima prorsus atque irrita deprehensa sunt.

Haec dudum deplorata, eo crebrius accidere nostra aetate videmus, quo facilius ac celerius commeatus cum gentibus, etiam disiunctissimis, perficiuntur. Quamobrem sapientibus viris ac doctissimis visum est expedire ut mutatio aliqua induceretur in iure circa formam celebrandi connubii. Complures etiam sacrorum Antistites omni ex parte terrarum, praesertim e celebrioribus civitatibus, ubi gravior appareret necessitas, supplices ad id preces Apostolicae Sedi admoverunt.

Flagitatum simul est ab Episcopis, tum Europae plerisque, tum aliarum regionum, ut incommodis occurreretur, quae ex sponsalibus, idest mutuis promissionibus futuri matrimonii privatim initis, derivantur. Docuit enim experientia satis, quae secum pericula

1) Eine nähere Erklärung erfolgt im nächsten Hefte.



ferant eiusmodi sponsalia: primum quidem incitamenta peccandi causamque cur inexpertae puellae decipiantur; postea dissidia ac lites inextricabiles.

His rerum adiunctis permotus SS.mus D. N. Pius PP. X. pro ea quam gerit omnium Ecclesiarum sollicitudine, cupiens ad memorata damna et pericula removenda temperatione aliqua uti, commisit S. Congregationi Concilii ut de hac re videret, et quae opportuna aestimaret, Sibi proponeret.

Voluit etiam votum audire Consilii ad ius canonicum in unum redigendum constituti, nec non E.morum Cardinalium qui pro eodem codice parando speciali commissione delecti sunt: a quibus, quemadmodum et a S. Congregatione Concilii, conventus in eum finem saepius habiti sunt. Omnium autem sententiis obtentis, SS.mus Dominus S. Congregationi Concilii mandavit, ut decretum ederet quo leges a Se, ex certa scientia et matura liberatione probatae, continerentur, quibus sponsalium et matrimonii disciplina in posterum regeretur, eorumque celebratio expedita, certa atque ordinata fieret.

In executionem itaque Apostolici mandati S. Concilii Congregatio praesentibus litteris constituit atque decernit ea quae sequuntur.

De sponsalibus.

I. — Ea tantum sponsalia habentur valida et canonicos sortiuntur effectus, quae contracta fuerint per scripturam subsignatam a partibus et vel a parocho, aut a loci Ordinario, vel saltem a duobus testibus.

Quod si utraque vel alterutra pars scribere nesciat, id in ipsa scriptura adnotetur; et alius testis addatur, qui cum parocho, aut loci Ordinario, vel duobus testibus, de quibus supra, scripturam subsignet.

II. — Nomine parochi hic et in sequentibus articulis venit non solum qui legitime praeest paroeciae canonice erectae; sed in regionibus, ubi paroeciae canonice erectae non sunt, etiam sacerdos cui in aliquo definito territorio cura animarum legitime commissa est, et parocho aequiparatur; et in missionibus, ubi territoria necdum perfecte divisa sunt, omnis sacerdos a missionis Moderatore ad animarum curam in aliqua statione universaliter deputatus.

De matrimonio.

III. — Ea tantum matrimonia valida sunt, quae contrahuntur coram parocho vel loci Ordinario vel sacerdote ab alterutro delegato,

et duobus saltem testibus, iuxta tamen regulas in sequentibus articulis expressas, et salvis exceptionibus quae infra n. VII et VIII ponuntur.

IV. — Parochus et loci Ordinarius valide matrimonio adsistunt,

§ 1.° a die tantummodo adeptae possessionis beneficii vel initi officii, nisi publico decreto nominatim fuerint excommunicati vel ab officio suspensi;

§ 2.° intra limites dumtaxat sui territorii: in quo matrimoniis nedum suorum subditorum, sed etiam non subditorum valide adsistunt;

§ 3.° dummodo invitati ac rogati, et neque vi neque metu gravi constricti requirant excipiantque contrahentium consensum.

V. — Licite autem adsistunt,

§ 1.° constito sibi legitime de libero statu contrahentium, servatis de iure servandis;

§ 2.° constito insuper de domicilio, vel saltem de menstrua commoratione alterutrius contrahentis in loco matrimonii;

§ 3.° quod si deficiat, ut parochus et loci Ordinarius licite matrimonio adsint, indigent licentia parochi vel Ordinarii proprii alterutrius contrahentis, nisi gravis intercedat necessitas, quae ab ea excuset.

§ 4.° Quoad *vagos*, extra casum necessitatis parocho ne liceat eorum matrimoniis adsistere, nisi re ad Ordinarium vel ad sacerdotem ab eo delegatum delata, licentiam adsistendi impetraverit.

§ 5.° In quolibet autem casu pro regula habeatur, ut matrimonium coram sponsae parocho celebretur, nisi aliqua iusta causa excuset.

VI. — Parochus et loci Ordinarius licentiam concedere possunt alii sacerdoti determinato ac certo, ut matrimoniis intra limites sui teritorii adsistat.

Delegatus autem, ut valide et licite adsistat, servare tenetur limites mandati, et regulas pro parocho et loci Ordinario n. IV e V superius statutas.

VII. — Imminente mortis periculo, ubi parochus, vel loci Ordinarius, vel sacerdos ab alterutro delegatus, haberi nequeat, ad consulendum conscientiae et (si casus ferat) legitimationi prolis, matrimonium contrahi valide ac licite potest coram quolibet sacerdote et duobus testibus.

VIII. — Si contingat ut in aliqua regione parochus locive Ordinarius, aut sacerdos ab eis delegatus, coram quo matrimonium

celebrari queat, haberi non possit, eaque rerum conditio a mense iam perseveret, matrimonium valide ac licite iniri potest emisso a sponsis formali consensu coram duobus testibus.

IX. — § 1.° Celebrato matrimonio, parochus, vel qui eius vices gerit, statim describat in libro matrimoniorum nomina coniugum ac testium, locum et diem celebrati matrimonii, atque alia, iuxta modum in libris ritualibus vel a proprio Ordinario praescriptum; idque licet alius sacerdos vel a se vel ab Ordinario delegatus matrimonio adstiterit.

§ 2.° Praeterea parochus in libro quoque baptizatorum adnotet, coniugem tali die in sua parochia matrimonium contraxisse. Quod si coniux alibi baptizatus fuerit, matrimonii parochus notitiam initi contractus ad parochum baptismi sive per se, sive per curiam episcopalem transmittat, ut matrimonium in baptismi librum referatur.

§ 3.° Quoties matrimonium ad normam n. VII aut VIII contrahitur, sacerdos in priori casu, testes in altero, tenentur in solidum cum contrahentibus curare, ut initum coniugium in praescriptis libris quam primum adnotetur.

X. — Parochi qui heic hactenus praescripta violaverint, ab Ordinariis pro modo et gravitate culpae puniantur. Et insuper si alicuius matrimonio adstiterint contra praescriptum § 2[1] et 3[1] num. V, emolumenta *stolae* sua ne faciant, sed proprio contrahentium parocho remittant.

XI. — § 1.° Statutis superius legibus tenentur omnes in catholica Ecclesia baptizati et ad eam ex haeresi aut schismate conversi (licet sive hi, sive illi ab eadem postea defecerint), quoties inter se sponsalia vel matrimonium ineant.

§ 2.° Vigent quoque pro iisdem de quibus super catholicis, si cum acatholicis sive baptizatis sive non baptizatis, etiam post obtentam dispensationem ab impedimento mixtae religionis vel disparitatis cultus, sponsalia vel matrimonium contrahunt; nisi pro aliquo particulari loco aut regione aliter a S. Sede sit statutum.

§ 3.° Acatholici sive baptizati sive non baptizati, si inter se contrahunt, nullibi ligantur ad catholicam sponsalium vel matrimonii formam servandam.

Praesens decretum legitime publicatum et promulgatum habeatur per eius transmissionem ad locorum Ordinarios: et quae in eo disposita sunt ubique vim legis habere incipiant a die solemni Paschae Resurrectionis D. N. I. C. proximi anni 1908.

Interim vero omnes locorum Ordinarii curent hoc decretum

quamprimum in vulgus edi, et in singulis suarum dioecesum parochialibus ecclesiis explicari, ut ab omnibus rite cognoscatur.

Praesentibus valituris de mandato speciali SSmi D. N. Pii PP. X, contrariis quibuslibet etiam peculiari mentione dignis minime obstantibus.

Datum Romae die 2ª mensis Augusti anni 1907.

† *Vincentius* Card. *Ep. Praenest.*, Praefectus.

C. De Lai, Secretarius.

---

3. Konvention zwischen dem Apost. Stuhle und Russland über den Gebrauch der russischen Sprache in den polnischen Seminarien.

Conventio inter S. Sedem et Russiam circa linguam, historiam et literaturam russicas in Seminariis catholicis Poloniae.

Les soussignés, ayant été autorisés par leurs Gouvernements de conclure, au sujet de l'étude et des examens de la langue, de l'histoire et de la littérature russes dans les Séminaires catholiques de Pologne, un accord sur la base des Conventions de 1882 et de 1897 et du Pro-Memoria remis par le Cardinal d'Etat de Sa Sainteté au Chargé d'Affaires de Russie en date du 4 Août 1906, sont convenus des articles suivants:

I. Le plan et le programme de l'étude de la langue, de l'histoire et de la littérature russes sont formés par l'Evêque (à la direction duquel les Séminaires diocésains sont soumis) d'accord avec le Gouvernement, en conformité de la nature et du but des Séminaires. Les maîtres enseignant ces branches sont de même nommés par l'Evêque avec l'agrément préalable du Gouvernement.

II. Les examens de la langue, de l'histoire et de la littérature russes dans les Séminaires, à l'occasion du passage des élèves d'une classe à l'autre et de leur sortie du Séminaire, se font en présence du Gouverneur local ou d'une personne spécialement déléguée par lui à cet effet, assisté d'un Représentant de l'Arrondissement scolaire.

III. Le droit de donner des notes aux élèves est réservé aux professeurs. La présence du Représentant du Pouvoir et de l'autorité scolaire aux examens a seulement pour but de donner au Gouvernement le moyen de s'informer de première source sur la marche et les progrès de l'enseignement de matières non théologiques et de venir en aide à cet enseignement par les moyens qu'il a à sa disposition.

IV. Les examens à l'occasion du passage d'une classe à l'autre sont seulement verbaux; les examens à l'occasion de la sortie du Séminaire sont verbaux et par écrit.

V. Les thèmes pour les examens par écrit sont choisis par l'Evêque en conformité avec les cours de langue, d'histoire et de littérature russes faits aux élèves du Séminaire. Ils sont communiqués par l'Evêque qui extrait, en présence des élèves de la classe de sortie, un des billets cachetés indiquant le thème.

Toutes les dispositions de l'accord de 1882, ne portant pas directement sur l'enseignement dans les Séminaires du Royaume de Pologne de la langue, littérature et histoire russes, ni sur les examens de ces matières, restent en vigueur, ainsi que celles de la convention de 1897.

Rome, le 22 Juillet 1907.

R. Card. *Merry del Val.*
S. Sazonow.

---

4. Eine Ergänzung zum neuen Syllabus.
(Decretum »Lamentabili«.)

Instructio S. Rom. et Univ. Inquisitionis ad reverendissimos locorum Ordinarios familiarumque religiosarum Moderatores.

Recentissimo Decreto »*Lamentabili sane exitu*« diei 3. Iulii c. a. ab hac S. Congregatione S. Romanae et Universalis Inquisitionis, iussu D. N. Pii Papae X. notati atque proscripti sunt praecipui quidam errores qui nostra aetate a scriptoribus, effrenata cogitandi atque scrutandi libertate abreptis, sparguntur, et altioris scientiae fuco et specie propugnantur.

Quum autem errores occulti serpere, et, quod maxime luctuosum est, incautos animos, iuvenum praesertim occupare soleant, ac semel admissi difficillime radicitus ex animo evellantur, immo, etiam eradicati, plerumque sponte sua repullulent, opportunum visum est Eminentissimis et Reverendissimis Dominis Cardinalibus, in rebus fidei et morum una mecum Inquisitoribus Generalibus, Decreto supra laudato monita, quaedam adiungere, quibus plenius et efficatius attingatur finis quem S. Sedes in reprobandis erroribus sibi proposuerat, consequendum.

Memores igitur inprimis sint ad quos pertinet, necessarium esse ut sive in Seminariis clericorum saecularium et studiorum domibus Religiosorum, sive in Universitatibus, Lyceis, Gymnasiis aliisve educationis collegiis vel institutis, a iuvenum institutione omnino

removeantur moderatores atque magistri qui damnatis erroribus infecti cognoscuntur, vel eorum suspecti merito habentur.

Necessarium pariter erit interdicere, praesertim Seminariorum alumnis ac universim viris ecclesiasticis, ne nomen dent libellis periodicis, quibus neoterici errores sive aperte propugnantur sive latenter insinuantur, neque quidquam in eis publici iuris faciant. A qua regula non deflectant, etsi aliquando gravis ratio aliud suadere videatur, nisi de consensu Ordinarii.

Consultum postremo erit sacram ordinationem differre vel etiam prorsus denegare iis qui, quod Deus avertat, neotericis erroribus imbuti essent, quo non ex animo reprobarent atque reiicerent.

His autem pro zelo, quo erga gregem sibi creditum animantur Ordinarii, illa adiicere non omittant consilia ac remedia quae pro ratione locorum et circumstantiarum opportuna iudicaverint ad zizania penitus ex agro Domini evellenda.

Datum Romae ex Aedibus S. O. die 28. Augusti 1907.

S. Card. *Vannutelli.*

---

5. Promotionsrecht der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn.

Litterae Apostolicae quibus theologicae facultati catholicae Universitatis studiorum Bonnensis e dioecesi Coloniensi ius conceditur academicos gradus conferendi.

PIUS PP. X.

AD FUTURAM REI MEMORIAM.

Cum, sicuti admotae Nobis ab Archiepiscopo Coloniensi preces praeseferunt, peropportunum sit, ut theologicae facultati catholicae in studiorum Universitate Bonnae institutae academicos gradus conferendi ius Apostolica Nostra auctoritate tribuamus, simulque ipsius facultatis Decano privilegium concedamus gestandi, quandocumque in huiusmodi gradibus conferendis suo munere defungitur, rubri coloris biretum; Nos, quibus nihil antiquius est aut acceptius quam ut theologicae institutiones maiora in dies incrementa percipiant, omnibus rei momentis attente ac mature perpensis, precibus huiusmodi annuendum censuimus. Quamobrem omnes ac singulos, quibus Nostrae hae Litterae favent, peculiari benevolentia complectentes, et a quibusvis excommunicationis et interdicti, aliisque ecclesiasticis sententiis, censuris et poenis, si quas forte incurrerint, huius tantum rei gratia absolventes et absolutos fore censentes, facultati theologicae

catholicae existenti in Universitate studiorum Bonnae, intra fines dioecesis Coloniensis, de Apostolica Nostra auctoritate, praesentium vi, ius concedimus provehendi ad Licentiae gradum, et Doctoris Laurea decorandi discipulos, facto tamen legitimo periculo, ac eiusdem facultatis Decano, quandocumque in gradibus conferendis suo munere defungitur, bireti rubri usum concedimus; hisce tamen adamussim servatis conditionibus ac legibus: nimirum ut antecessores in dictam theologicam facultatem adlecti, docendi munus habeant ab ecclesiastica auctoritate demandatum; iidemque, quod ad doctrinam studiorumque theologicorum rationem, inspectioni ac moderationi auctoritatis ipsius Ecclesiae obnoxii sint, et circa fidei professionem Sacrorum Canonum praecepta servent; tandem ut Theologiae Laurea a facultate praedicta nequeat conferri, nisi antea venia et potestas, singulis vicibus, impetrata sit ab Archiepiscopo, cuius etiam erit theses et lucubratas dissertationes inspicere, nec non periculorum instituendorum exitum agnoscere. Pari insuper auctoritate et similiter praesentium tenore, Coloniensi sacrorum Antistiti concedimus omnes et singulas necessarias et opportunas facultates, ut, quae superius praescripta sunt, suos plenarios atque integros effectus sortiantur. Decernentes praesentes Litteras firmas, validas et efficaces existere et fore, suosque plenarios et integros effectus sortiri et obtinere, illisque ad quos spectat et spectare poterit in omnibus et per omnia plenissime suffragari, sicque in praemissis per quoscumque iudices ordinarios et delegatos iudicari et definiri debere, atque irritum et inane, si secus super his a quoquam, quavis auctoritate, scienter vel ignoranter, contigerit attentari. Non obstantibus Constitutionibus et Ordinationibus Apostolicis, nec non supradictae studiorum Universitatis, etiam iuramento, confirmatione Apostolica, vel quavis firmitate alia roboratis, statutis et consuetudinibus, ceterisque speciali licet et individua mentione ac derogatione dignis, in contrarium facientibus quibuscumque.

Datum Romae apud S. Petrum, sub annulo Piscatoris, die 15. Februarii 1905, Poniificatus nostri anno secundo.

A. Card. *Macchi.*

---

6. Die Spendung der hl. Kommunion in Privatoratorien ist erlaubt.

De Sacra Synaxi in Oratoriis privatis distribuenda.

Sanctissimus Dominus noster Pius Papa X. in audientia habita die 8. Maii 1907 ab Eмо et Rмо Dño Cardinali Seraphino Cre-

toni S. R. C. Praefecto, statuere ac declarare dignatus est, ut in Indultis Oratorii privati intelligatur inclusa facultas sacram Communionem distribuendi iis omnibus christifidelibus, qui Sacrificio Missae adsistunt; salvis iuribus parochialibus. Contrariis non obstantibus quibuscumque.

Ex Secretaria Sacrorum Rituum Congregationis, eadem die 8. Maii 1907.

† *D. Panici*, Archiep. Leodicen., Secretarius.

---

7. Die Schulordnung für die Volksschulen in Baden betreffend.

(Anzeigebl. f. d. Erzdiözese Freiburg Nr. 16. 1907.)

Nr. 9104. An den hochwürdigen Klerus des badischen Teiles der Erzdiözese:

Das Grossherzogliche Ministerium der Justiz, des Kultus und Unterrichts hat uns mit Erlass vom 23. Juli l. Js. Nr. B. 8611 folgende in Nr. XIII des Verordnungsblattes des Grossherzoglichen Oberschulrates vom 31. August l. Js. S. 174 abgedruckte Bekanntmachung des Grossherzoglichen Oberschulrates in obigem Betreff zur Kenntnisnahme mitgeteilt:

Die Schulordnung für die Volksschulen betreffend.

An die Aufsichtsbehörden und die Lehrer der Volksschulen.

Die von uns mit Ermächtigung des Grossherzoglichen Ministeriums der Justiz, des Kultus und Unterrichts zum Vollzug des § 49 der Schulordnung für die Volksschulen in der Fassung der Ministerialverordnung vom 30. September 1902 mit Bekanntmachung vom 15. Juli 1903 (Schulverordnungsblatt Nr. VII Seite 83 bis 84) erlassenen Erläuterungen und Anordnungen haben sich, wie wir den eingekommenen statistischen Nachweisen zu entnehmen Gelegenheit hatten, im allgemeinen bewährt, insofern sie die da und dort gebotene oder wenigstens dringend wünschenswerte Rücksichtnahme auf besondere örtliche Verhältnisse in hinreichender Weise ermöglicht haben. Wenn gleichwohl vereinzelt Schwierigkeiten entstanden sind, so hatten diese ihren Grund wohl in unrichtiger Anwendung der erlassenen Bestimmungen als in diesen selbst. Insbesondere scheinen die Ausführungen unter Ziffer 2 der Bekanntmachung nicht überall richtig verstanden und angewandt worden zu sein.

Um in dieser Richtung die etwa noch vorhandenen Missverständnisse zu beseitigen und um eine gleichmässige Durchführung der bezeichneten Vorschriften zu gewährleisten, sind wir durch das

Grossherzogliche Ministerium der Justiz, des Kultus und Unterrichts zu folgenden näheren Erläuterungen und Anordnungen veranlasst:

1. Da die Bestimmung des § 49 nach Sinn und Wortlaut nur den Beizug der Schüler in ihrer Gesamtheit zu kirchlichen Veranstaltungen im Auge hat, fällt die Verwendung einzelner Schüler zur Besorgung von Ministrantendiensten an sich nicht unter diese Bestimmung, sondern, wie schon in unserer Bekanntmachung vom 15. Juli 1903 angedeutet ist, unter die Vorschrift des § 17 Ziffer 1 der Schulordnung.

   Nachdem nun das Erzbischöfliche Ordinariat sich bereit erklärt hat, überall, wo es erforderlich ist, die Pfarrämter zur Ausbildung einer grösseren Anzahl Schüler aus den Oberklassen (viertes bis achtes Schuljahr) als Ministranten zu veranlassen, um dadurch zu ermöglichen, dass die Verwendung der nämlichen Schüler zum Ministrantendienst während der Schulzeit nur in beschränktem Masse stattfindet, hat das Grossherzogliche Ministerium der Justiz, des Kultus und Unterrichts angeordnet, dass diejenigen Schüler, welche von dem Geistlichen der Ortsschulbehörde als für den fraglichen Dienst ausgebildet und gewählt bezeichnet werden, zu dessen Versehung im einzelnen Fall jeweils *vom Vorsitzenden der Ortsschulbehörde* im Benehmen mit dem Lehrer für die fragliche Zeit vom Unterricht zu befreien seien.

2. Als Ausnahmefälle im Sinne der Ziffer 2 der Bekanntmachung vom 15. Juli 1903 können für die Gesamtheit der Schüler besonders noch in Betracht kommen die auf allgemeiner kirchlicher Vorschrift beruhenden Gottesdienste am Aschermittwoch und Allerseelen, sowie die Teilnahme an den sogenannten Bittgängen, wo solche in einer Gemeinde auf Herkommen beruht. Im letzteren Fall ist die etwa ausgefallene Unterrichtszeit alsbald — vergleiche Ziffer 3 — nachzuholen.

   Im übrigen ist die Befreiung der Schüler vom Unterricht aus Anlass kirchlicher Feiern nur für den Fall gestattet, dass der Lehrer in seiner Eigenschaft als Organist oder Vorsänger dabei mitzuwirken verpflichtet ist. Die Freigabe des Unterrichts lediglich zu dem Zweck, um den Schülern die Teilnahme an Leichenbegängnissen, Hochzeiten u. dergl. zu ermöglichen, ist daher nicht zulässig.

3. Wo der Lehrer die Besorgung des Organistendienstes vertragsmässig übernommen hat, ist die Freigabe des Unterrichts für die zur Ausübung dieses Dienstes nötige Zeit gestattet, sofern nicht

eine Mitversehung der Klasse durch einen anderen der anwesenden Lehrer eintreten kann. Der hierdurch ausgefallene Unterricht ist — und zwar wo möglich noch in der gleichen Woche — nachzuholen. Nur wo für eine Klasse die wöchentliche Unterrichtszeit mehr als zwanzig Stunden beträgt, kann die Nachholung unterbleiben.

4. Bei den Anordnungen unter Ziffer 1 bis 3 ist unterstellt, dass die Gottesdienste und sonstigen kirchlichen Verrichtungen, wie dies auch von seiten der kirchlichen Oberbehörden angeordnet ist, soweit als immer tunlich in die schulfreie Zeit gelegt werden, so dass eine Beeinträchtigung des Unterrichts nur in besonderen Ausnahmefällen eintritt.
5. Die Ziffer 3 Absatz 2 der Bekanntmachung vom 15. Juli 1903 angeordneten statistischen Vorlagen können bis auf weiteres unterbleiben.
6. Im übrigen bleiben die Bestimmungen der Bekanntmachung vom 15. Juli 1903 in Wirksamkeit mit der Massgabe jedoch, dass die in Ziffer 2 Abs. 2 der Ortsschulbehörde zugesprochene Entscheidungsbefugnis auf Grund der Bestimmung in § 16 der Ministerialverordnung vom 26. Februar 1894, die Aufsichtsbehörden der Volksschule betreffend, künftighin von dem Vorsitzenden der Ortsschulbehörde auszuüben ist.

Karlsruhe, den 21. August 1907.

Grossherzoglicher Oberschulrat.

Dr. *E. v. Sallwürk.* *Fischer.*

Wir verweisen zunächst auf unsere Verordnung in obigem Betreff vom 27. August 1903 Nr. 8134 (siehe Anzeigeblatt Nr. 21 vom 10. September 1903 S. 91), die in Wirksamkeit bleibt mit Ausnahme der Ziffer 4, indem die dort geforderte Berichterstattung über die einzelnen Fälle der Gewährung oder Verweigerung des Organisten oder der Ministranten bis auf weiteres unterbleiben kann, und heben dabei besonders hervor, dass von den Ortsgeistlichen alle Gottesdienste und kirchlichen Handlungen, bei denen die Mitwirkung von Lehrerorganisten oder von Schülern erforderlich ist, tunlichst so gelegt werden, dass dadurch der geordnete Unterricht möglichst wenig beeinträchtigt wird, und dass nur in notwendigen durch besondere Anlässe oder durch die örtlichen Verhältnisse begründeten Ausnahmsfällen die Mitwirkung der Lehrerorganisten oder der Schüler als Ministranten bei kirchlichen Handlungen während der Schulzeit beansprucht wird.

Ferner verordnen wir:

1. dass die Ortsgeistlichen überall, wo es erforderlich ist, eine grössere Anzahl Schüler aus den Oberklassen (viertes bis achtes Schuljahr) für den Ministrantendienst ausbilden, um dadurch zu ermöglichen, dass die Verwendung der nämlichen Schüler für den Ministrantendienst während der Schulzeit nur in beschränktem Masse stattfindet; (diese Ausbildung lässt sich dadurch erleichtern, dass die Schüler angeleitet werden, die Ministrantengebete von geeigneten Vorlagen abzulesen);
2. dass die Ortsgeistlichen im Benehmen mit dem Vorsitzenden der Ortsschulbehörde und mit den Lehrern die Auswahl der in Ausnahmsfällen für den Ministrantendienst erforderlichen Schüler in so geordneter Weise bestimmen, dass die nämlichen Schüler auch in solchen Zeiten, in welchen, wie bei grosser Sterblichkeit, derartige Ausnahmsfälle sich zusammendrängen, in der Regel nicht mehr als einmal in der Woche zur Verwendung kommen. Wird wegen Mitwirkung des Lehrerorganisten eine Klasse vom Unterricht befreit und dieser Unterricht nachgeholt, dann sollen für den Ministrantendienst immer Schüler aus dieser Klasse gewählt werden.

Freiburg, den 13. September 1907.

Erzbischöfliches Ordinariat.

III. Staatliche Aktenstücke und Entscheidungen.

1. Jurisdiktionszuständigkeit aktiver Personen des k. u. k. Heeres während ihrer Zuteilung bei den Landwehren in Österreich.

Seine k. u. k. Apostolische Majestät haben mit Allerhöchster Entschliessung vom 21. Juni 1907 folgendes allergnädigst anzuordnen geruht:

»Die der Landwehr der im Reichsrat vertretenen Königreiche und Länder sowie der ungarischen Landwehr zugeteilten aktiven Personen des Heeres sind auf die Dauer ihrer Zuteilung der militia *stabilis zuzuweisen* und *somit* von der *militärgeistlichen* Jurisdiktion *ausgenommen*«.

Hienach ist der § 17 des Dienstbuches A—16, c zu ergänzen. (Zirkularverordnung des Reichskriegsministeriums vom 15. Juli 1907, Präs. Nr. 4703; N.V.Bl. 23. Stück vom 18. Juli 1907, Nr. 119).

Somit unterstehen der *zivilgeistlichen* Jurisdiktion nicht nur die der k. k., bzw. k. u. Landwehr, sondern auch die dem k. u. k. Heere entstammenden Generalsstabsoffiziere sowie überhaupt *alle aktiven Personen des k. u. k. Heeres auf die Dauer ihrer Zuteilung* bei einer der beiden Landwehren. (Militär-Pastoralbl. 1907, N. 4).

2. Das Eigentum am Kirchen- und Pfründevermögen in Bayern.

(Oberhirtl. Verordnungsbl. f. d. Bistum Speyer Nr. 13. 14. 1907.)

Aus den bei uns in Vorlage kommenden Verhandlungen über Veräusserung, Erwerbung oder Tausch von Immobilien oder über Grundbuchstreitigkeiten ersehen wir, dass vielfach noch in Rechtsgeschäften genannter Art die Kultusgemeinden als gesetzliche Eigentümerinnen bezeichnet werden. Wir nehmen hievon zu wiederholer Berichtigung dieser irrigen Auffassung der fraglichen Rechtsverhältnisse Anlass. Die Kultusgemeinden können wohl als juristische Person des öffentlichen Rechtes für bestimmte Zwecke Vermögen erwerben, haben aber bis jetzt in unserem Bistum Vermögen irgendwelcher Art nicht erworben, und in keiner Gemeinde des Bistums ist die Kultusgemeinde Eigentümerin des bestehendcen Kirchen- und Pfründevermögens, auch da nicht, wo sie irrigerweise in Notariatsurkunden oder Grundbucheinträgen als Eigentümerin benannt ist.

Gesetzliche Eigentümerin alles lokalen katholischen Kirchenvermögens ist die *katholische Kirchenstiftung* des betreffenden Ortes bezw., wo eine eigene Filialkirchenstiftung nicht besteht, die kathol. Kirchenstiftung des Pfarrortes, und Eigentümerin des Pfründevermögens ist die betr. kathol. *Pfründestiftung.*

Wir erteilen darum dem Pfarrklerus wiederholt den Auftrag dafür Sorge zu tragen, dass bei künftigen Vermögensmutationen die Kultusgemeinde nicht mehr als Eigentümerin bezeichnet werde. Wir erteilen ferner den Pfarrern, Pfarrverwesern und Expositi die Weisung, sich beim Grundbuchamte über die das Kirchen- und Pfründevermögen betreffenden Einträge zu informieren und, falls solches Vermögen unrichtig d. h. nicht auf das Eigentum der »kathol. Kirchenstiftung in N.« oder der »kathol. Kirche in N.« bezw. auf das Eigentum der »kathol. Pfarrpfründestiftung in N.« oder der »kathol. Pfarrei in N.« eingetragen ist, sofort unter Berufung auf die gegenwärtige oberhirtl. Weisung den Fabrikrat Antrag auf Richtigstellung der bezügl. Einträge stellen zu lassen.

Sollten sich hiebei irgendwelche Schwierigkeiten ergeben, so ist hierüber ungesäumt unter näherer Darlegung des Sachverhaltes an die oberhirtliche Stelle Bericht zu erstatten.

Zur Erhärtung der vorstehend dargelegten Rechtsauffassung teilen wir dem hochwürdigen Pfarrklerus dem Hauptinhalte nach eine unter dem 4. ds. Mts. ergangene Entschliessung des K. Staatsministeriums des Innern für Kirchen- und Schulangelegenheiten mit, welche in Grundbuchstreitfällen der fragl. Art in den Steuergemeinden *Unterschwappach*, *Trennfeld* und *Lebenhan* der K. Regierung von Unterfranken entsprechende Weisungen erteilt und welche von höchster Stelle in Abschrift den bischöfl. Ordinariaten zugestellt wurde.

Dahl, Vic. gen. *Molz*, Sekretär.

Nr. 11295. *Abschrift.*

K. bayerisches Staatsministerium des Innern für Kirchen- und Schulangelegenheiten.

An die

K. Regierung, Kammer des Innern, von Unterfranken u. Aschaffenburg.

Betreff: Anlegung des Grundbuchs in den Steuergemeinden Unterschwappach, Trennfeld und Lebenhan.

Die Auffassung der Kgl. Regierung, Kammer des Innern, dass die katholischen Kirchengemeinden als juristische Personen des öffentlichen Rechtes die Rechtsfähigkeit besitzen, wird gebilligt.

Vgl. Allerhöchste Verordnung vom 1. Juli 1898, die vom Buchungszwange befreiten Grundstücke betreffend, § 1 Abs. II, Gesetz- und Verordnungsblatt S. 377 f.,

Allerhöchste Verordnung betreffend die Anlegung von Gemeinde- und Stiftungsgeldern vom 5. Mai 1905 § 1 (Gesetz- und Verordnungsblatt S. 461 f.).

Unbeschadet der Rechtsfähigkeit der Kirchengemeinden wird aber bei Beurteilung der Eigentumsverhältnisse am katholischen Ortskirchenvermögen sowohl im allgemeinen als auch im einzelnen Falle die Tatsache zu berücksichtigen sein, dass nach der ganzen Entwicklung und Ausgestaltung des kirchlichen Vermögensrechtes in Bayern als regelmässiger und hauptsächlicher Träger des katholischen Ortskirchenvermögens nicht die Kirchengemeinde, sondern die Kirchenstiftung in Betracht kommt. Entsprechend diesem Rechtszustande, an dem auch der Entwurf einer Kirchengemeindeordnung nichts zu ändern beabsichtigt, wird die an sich gegebene Rechtsfähigkeit der katholischen Kirchengemeinden nicht allzu häufig praktische Bedeutung gewinnen. Es kann vorkommen, dass eine Schenkung oder letztwillige Zuwendung für ortskirchliche Zwecke von dem Spender ausdrücklich und mit Absicht der Kirchengemeinde, nicht der Kirchenstiftung gemacht wird; in solchen Fällen wird allerdings die Kirchengemeinde Eigentümerin der Zuwendung, sie kann dann als solche auch, soweit Grundstücke in Frage kommen, in das Grundbuch eingetragen werden. Im Zweifel wird aber stets die Kirchenstiftung, nicht die Kirchengemeinde als Eigentümerin des Ortskirchenvermögens anzusehen sein; für das Eigentumsrecht der Kirchenstiftung streitet eine in den Verhältnissen begründete tatsächliche Vermutung.

Von diesem Gesichtspunkte wird die K. Regierung, Kammer des Innern, auch bei Würdigung der Frage auszugehen haben, zu wessen Gunsten von Oberkuratelwegen die Eintragung der Grundstücke Pl.-Nr. 37 der Steuergemeinde Unterschwappach (Filialkirche mit Turm), Pl.-Nr. 105 und 106 der Steuergemeinde Trennfeld (Kirche und Kirchhof) sowie Pl.-Nr. 143 der Steuergemeinde Lebenhan (Kaplanswohnung) zu betreiben sei.

Wenn auch die vorgelegten Behelfe eine erschöpfende Grundlage für die Bemessung der Eigentumsverhältnisse an diesen Grundstücken nicht zu bieten vermögen, so darf es doch mindestens als nicht wahrscheinlich bezeichnet werden, dass hier kirchengemeindliches Eigentum in Frage steht.

Was zunächst das Grundstück Pl.-Nr. 37 der Steuergemeinde

Unterschwappach betrifft, so wird dem Umstande, dass als Besitzerin dieses Grundstücks im Grundsteuerkataster die »Gemeinde Unterschwappach« auf Grund eines angeblich im Jahre 1807 mit dem Staatsärar abgeschlossenen Vertrags bezeichnet ist, eine ausschlaggebende Bedeutung kaum beizumessen sein. Vermutlich wird es sich um eine unzutreffende Bezeichnung des Besitzers handeln. Von der politischen Gemeinde Unterschwappach wird ein Eigentumsrecht nicht in Anspruch genommen. Dass aber bei dem Erwerbe eines katholischen Kirchengebäudes im Jahre 1807 die Kirchengemeinde als Eigentümerin bestellt worden ist, erscheint wohl ausgeschlossen. Eine organisierte Kirchengemeinde hat zu Anfang des vorigen Jahrhunderts in Bayern noch nicht bestanden. Nach richtiger Auffassung wird für jene Zeit die Rechtsfähigkeit der Kirchengemeinde, die im bayerischen Rechte erst später zur Anerkennung gelangte, zu verneinen sei. Wenn damals die Gemeinde als Eigentümerin eines katholischen Kultusgebäudes bezeichnet wurde, so wird dies auch so gedeutet werden können, dass das Gebäude dem katholischen Religionsteil gehöre. Welches kirchliche Rechtssubjekt dann als Träger des Eigentums an dem Kirchengebäude als einem Bestandteile des Ortskirchenvermögens in Betracht zu kommen hatte, war nach allgemeinen Grundsätzen des katholischen Kirchenrechts zu Gunsten des »Heiligen« d. i. der Kirchenstiftung zu entscheiden. Auch in den Verfassungsbestimmungen über den Simultangebrauch der Kirchen in §§ 50 f. der II. Verfassungsbeilage ist wiederholt von einer Berechtigung der »Gemeinden« die Rede; sicher wollte aber damit nicht in die Eigentumsbefugnisse der katholischen Kirchenstiftungen an simultanen Kirchengebäuden eingegriffen werden.

Die gleichen Erwägungen wie im Falle Unterschwappach werden auch gegenüber dem Vortrage im Grundsteuerkataster für die Steuergemeinde Trennfeld Platz zu greifen haben, der die Pfarrgemeinde Trennfeld und Rettersheim »auf Grund unvordenklichen Eigentums« als Besitzerin der Kirche und des Kirchhofes in Trennfeld benennt.

Bezüglich des Grundstücks Pl.-Nr. 143 der Steuergemeinde Lebenhan, das mit der nicht hieher vorgelegten Notariatsurkunde vom 22. Juli 1878 von der »katholischen Kirchengemeinde, vertreten durch den Lokalkaplan *Faber* als Vorstand der Kirchenverwaltung behufs Erbauung einer Kaplanswohnung erworben worden ist, wird noch näher zu untersuchen sein, ob bei diesem Erwerbe die Absicht der Beteiligten wirklich auf die Begründung kirchengemeindlichen Eigentums gerichtet war. Zunächst wird es sich fragen, ob über-

haupt eine rechtsfähige Filialkirchengemeinde Lebenhan als bestehend anzunehmen ist. Soferne dies zutrifft, wird aus dem Umstande, dass das Grundstück etwa aus Mitteln der Kirchengemeinde erworben worden ist, ein zwingender Schluss auf das Eigentum der Kirchengemeinde noch nicht gezogen werden können. Grundstücke zum Zwecke von Kultusbauten werden häufig aus Mitteln einer Kirchengemeinde *für die Kirchenstiftung* erworben. Die Baulast der Kirchengemeinde Lebenhan an dem Kaplanshause ist für die Eigentumsfrage ohne Belang. Es wird nur darauf ankommen, ob Anhaltspunkte dafür bestehen, dass an dem fraglichen Grundstücke entgegen der katholischen Auffassung, die in dem »Heiligen«, d. i. der Kirchenstiftung den Eigentümer des Ortskirchenvermögens sieht, ausnahmsweise kirchengemeindliches Eigentum begründet werden wollte. Dass eine solche Absicht wohl nicht bestand, sondern dass nur eine vielleicht auf mangelhafter Erfassung der Rechtsbegriffe beruhende Verwechslung zwischen Kirchengemeinde und Kirchenstiftung, ein falsa demonstratio in Mitte lag, möchte um so eher zu vermuten sein, als bei der Verbriefung der katholische Ortsgeistliche mitwirkte. Diesem dürfte eine bewusste Ausschaltung der Kirchenstiftung zu Gunsten der Kirchengemeinde wohl fernegelegen sein.

Hienach hat die K. Regierung, Kammer des Innern, die Angelegenheit weiterer oberkuratorischer Würdigung zu unterstellen und auf eine tunlichste Vereinigung der bestehenden Meinungsverschiedenheiten in dem Sinne hinzuwirken, dass die betreffenden Kirchenstiftungen als Eigentümer der strittigen Grundstücke in das Hypothekenbuch eingetragen werden.

gez. Dr. *von Wehner.*

---

3. Strafvollzug an Unmündigen und Jugendlichen in Österreich.

Die k. k. Statthalterei in Graz hat unterm 16. Juli 1907, Zl. $6\frac{31}{1}$ 1906, zur Regelung des Strafvollzuges an Unmündigen und Jugendlichen in den Gefängnissen der Gerichtshöfe und Bezirksgerichte und in den Strafanstalten, nachstehenden Erlass anher zur Kenntnis gebracht:

»Die zum allgemeinen Bewusstsein gelangte Notwendigkeit, den Strafvollzug an Unmündigen und Jugendlichen in den Gefängnissen der Gerichtshöfe und Bezirksgerichte und in den Strafanstalten besonders zu regeln, hat das k. k. Justizministerium veranlasst'

in dieser Richtung mit der Verordnung vom 30. September 1905 an alle Gerichte, Staatsanwaltschaften und an die Strafanstalten, in denen jugendliche Sträflinge angehalten werden, besondere Weisungen zu erlassen.

Von dieser vom k. k. Ministerium für Kultus und Unterricht herabgelangten Verordnung des Justizministeriums beehrt sich die Statthalterei zwei Exemplare mit Nachstehendem zu übermitteln.

Nach dem Inhalte dieser Verordnung hat das Ziel des Strafvollzuges an Unmündigen und Jugendlichen, soweit es im Bereiche der Möglichkeit liegt, darauf gerichtet zu sein, aus dem jugendlichen Sträfling einen rechtschaffenen und arbeitsamen Menschen zu machen.

Zu diesem Zwecke sind jugendliche Sträflinge zu besonderen Gruppen, Jugendgruppen zu vereinigen, diese Jugendgruppen in allen Beziehungen, insbesonders auch während des Aufenthaltes im Freien und während des Gottesdienstes von den übrigen Sträflingen strenge abgesondert zu halten, sollen die jugendlichen Sträflinge sittlich gehoben und an ein tätiges Leben gewöhnt werden, und haben dem anzustrebenden Ziele Unterricht, Erziehung und Anhaltung zur Arbeit unter einheitlicher Leitung sich dienstbar zu machen.

Der Unterricht hat wöchentlich mindestens 8 Stunden, von denen eine oder zwei Stunden der Unterweisung in der Religion zu widmen sind, zu umfassen.

Dort wo Jugendgruppen bestehen, sind auch die zur Verschliessung an einem abgesonderten Verwahrungsorte Verurteilten dem Unterrichte der Gruppe beizuziehen. Beim Nichtbestand von Jugendgruppen ist den Knaben und den Mädchen ein eigener Unterricht durch vier Stunden wöchentlich zu erteilen, von denen eine Stunde der Unterweisung in Religion vorzubehalten ist.

Bei Strafen von weniger als einer Woche ist der Unmündige je nach der Strafdauer ein oder mehrere Male durch den Seelsorger oder Lehrer unter hauptsächlicher Festhaltung des Momentes der sittlichen Einwirkung zu unterweisen.

Die Auswahl der Lektüre hat nach der in der Verordnung gegebenen Richtschnur von dem Lehrer im Einvernehmen mit dem Seelsorger eventuell mit dem Gerichtsvorsteher zu erfolgen.

Mit Rücksicht auf das Vorausgeschickte beehrt sich die Statthalterei infolge Anordnung des k. k. Ministeriums für Kultus und Unterricht das hochwürdige fürstbischöfliche Ordinariat auf die mitfolgende Verordnung besonders aufmerksam zu machen und dienst-

höflich einzuladen, weitere Weisungen an die unterstehenden berufenen Organe gefällig erlassen zu wollen.

Der k. k. Statthalter: *Clary* m. p.«

---

4. Fürsorge für Hilfspriester in Österreich bei zeitweiliger Dienstsuntauglichkeit.

Das k. k. Ministerium für Kultus und Unterricht hat unterm 30. April 1907, Z. 17722, an die k. k. Statthalter folgende Zuschrift gerichtet:

»In der Öffentlichkeit sind mehrfach Klagen darüber laut geworden, dass in der Seelsorge tätige Hilfspriester im Falle einer Erkrankung die Kosten ihrer Vertretung aus eigenem zu bestreiten haben oder von ihrem Dienstposten abberufen werden und bis zu ihrer Wiederanstellung jeder Dotation entbehren.

Diese Klagen und die sich mit denselben verbindenden Wünsche nach einer der Billigkeit und Gerechtigkeit entsprechenden Regelung der einschlägigen Verhältnisse geben mir Anlass, die Aufmerksamkeit Eurer Exzellenz auf folgende Momente zu lenken:

Nach § 9 des Gesetzes vom 7. Mai 1874, R.-G.-Bl. Nr. 50, ist in dem Falle eintretender Dienstesuntauglichkeit eines selbstständigen Seelsorgers weltgeistlichen Standes im Einvernehmen der kompetenten staatlichen und kirchlichen Behörde die Entscheidung zu treffen, ob ein Provisor (Administrator) oder Hilfspriester zu bestellen oder der dienstuntaugliche Seelsorger nach Verzichtleistung auf die Pfründe in den Defizientenstand zu übernehmen ist.

Die Gesetzesstelle findet ihrem Wortlaute nach zunächst auf selbständige Seelsorger Anwendung, wobei hinsichtlich des Ausmasses der Bezüge für die beigegebenen Hilfsorgane auf das Gesetz vom 19. September 1898, R.-G.-Bl. Nr. 176, insbesondere § 1, Absatz 3 und § 11, und § 1 des Gesetzes vom 24. Februar 1907, R.-G.-Bl. Nr. 57, zu verweisen ist.

Durch den Umstand, dass § 9 des Gesetzes vom 7. Mai 1874 der selbständigen Seelsorger insbesondere erwähnt, ist aber keineswegs eine Fürsorge für die Fälle der Dienstuntauglichkeit von Hilfspriestern ausgeschlossen. Hinsichtlich dieser stellt § 10 des berufenen Gesetzes zwar zunächst den kirchlichen Oberen anheim, rechtzeitig die entsprechende Vorsorge zu treffen. Indem aber eben diese Gesetzesstelle weiters vorschreibt, dass zu dieser Verfügung die staatliche Zustimmung einzuholen ist, wenn an einen öffentlichen oder unter öffentlicher Verwaltung stehenden Fonds ein Anspruch

gestellt oder eine Pfründe bleibend belastet werden soll, erscheint deutlich darauf hingewiesen, dass auch in den erwähnten Fällen eine entsprechende Fürsorge von der Gesetzgebung intendiert und am Platze ist. Diese wird je nach der Sachlage eine verschiedene sein können. Zunächst steht grundsätzlich nichts im Wege, dass der erkrankte Hilfspriester auf seinem Posten und damit im Fortbezuge seiner Dotation belassen werde.

Im Falle als durch die Sorge für seine Vertretung ihm oder seinem vorgesetzten selbständigen Seelsorger besondere Auslagen und Kosten . . . . erwachsen sollten, die nicht aus den abfälligen Überschüssen des Pfründeneinkommens oder sonstigen lokalen Mitteln bestritten werden können, wird kein Hinderniss dagegen bestehen, den Antrag auf Übernahme dieser Kosten auf den Religionsfonds oder auf Gewährung einer Unterstützung aus diesem Fonds zu stellen. Eventuell wird, wenn in diesem Falle der selbständige Seelsorger durch seine erhöhte Mühewaltung für sämtliche Agenden des erkrankten Hilfspriesters Sorge trägt oder wenn ein im Orte befindlicher aus öffentlichen Mitteln dotierter Priester diese Agenden übernimmt, demselben in sinngemässer Anwendung des § 12 des Gesetzes vom 19. September 1898, R.-G.-Bl. Nr. 176, eine Remuneration bewilligt werden können. Eine solche wird ebenfalls und zwar im erhöhten Masse zugebilligt werden können, wenn die betreffende Dienstleistung durch einen anderswo angestellten Priester exkurrendo erfolgt.

Es mag ferner den Bedürfnissen einer Seelsorgestation dadurch Rechnung getragen werden können, dass dem betreffenden selbständigen Seelsorger für die Dauer der Erkrankung seines Hilfspriesters ein anderer Hilfspriester zugewiesen werden wird. Falls für dessen Dotation nicht in den Überschüssen des Pfründeneinkommens oder in sonstigen Lokalmitteln die Deckung gefunden werden kann, wird nichts im Wege stehen, den Antrag auf Übernahme dieser Dotation auf den Religionsfonds zu stellen. Endlich ist durch die Bestimmungen des Gesetzes vom 19. September 1898, R.-G.-Bl. Nr. 176, keineswegs ausgeschlossen, einen zeitweilig dienstunfähigen Hilfspriester in den zeitlichen Ruhestand zu übernehmen, wodurch die anderweitige Besetzung seines Postens ermöglicht wird, während der Defizient für die Dauer seiner Unverwendbarkeit einen Ruhegehalt geniesst.

Diese verschiedenen Modalitäten zeigen, dass im Bestande der geltenden Gesetzgebung eine entsprechende Fürsorge für Hilfspriester in Erkrankungsfällen durchaus möglich und am Platze ist. Die

Initiative in der Richtung, welche von diesen Modalitäten im einzelnen Falle anzuwenden kommt, wird selbstverständlich zunächst Sache des betreffenden bischöflichen Ordinariates sein (§ 10 des mehrberufenen Gesetzes vom 7. Mai 1874, R.-G.-Bl. Nr. 50). Demnach lade ich Eure Exzellenz lediglich ein, einschlägige Vorschläge der zuständigen kirchlichen Oberbehörde mit aller Beschleunigung der weiteren Amtshandlung unterziehen zu lassen, beziehungsweise die entsprechenden Anträge an das Ministerium für Kultus und Unterricht zu leiten.«

---

5. Unentgeltliche Ausstellung von Kirchenbuchszeugnissen in Preussen.

Danzig, den 17. August 1907.

Königl. Regierung, Abteilung für Kirchen- und Schulwesen.

Eingangs-Nr. G 3518/7.

Auf Ihre an den Herrn Minister der geistlichen, Unterrichts- und Medizinalangelegenheiten gerichtete, an uns zur weiteren Veranlassung abgegebene Anfrage vom 8. v. Mts. teilen wir Ihnen Folgendes mit:

Nach den Erlassen des Herrn Ministers vom 17. Dezember 1896 — G II 7257 G I — und vom 2. Mai 1903 — G II 510 — ist den Gesuchen der staatlichen Behörden[1]) um unentgeltliche Erteilung von Kirchenbuchs-Zeugnissen oder einer blossen Auskunft aus dem Inhalte der Kirchenbücher stets dann zu entsprechen, wenn die Zeugnisse bezw. die Auskunft für solche Zwecke erfordert werden, welche ohne Beteiligung eines privaten Interesses lediglich dem öffentlichen Interesse dienen.

Ein Anspruch auf kostenfreie Lieferung von Formularen steht den Pfarrämtern nicht zu, weil es gesetzlich nicht vorgeschrieben ist, dass die Auszüge nach einem bestimmten Formular[2]) zu erteilen sind.

An gez. *Moehrs.*

den Herrn Pfarrer W.

in Mechau bei Putzig Westpr.

---

1) Im vorliegenden Falle ersuchte der Erste Staatsanwalt zu Danzig in einer bestimmten Strafsache um kostenfreie Uebersendung eines Taufzeugnisses.

2) Der Fragesteller wünschte zu wissen, »ob die Pfarrämter in denjenigen Fällen, in denen sie Auszüge bezw. Bescheinigungen aus den Kirchenbüchern gebührenfrei auszustellen haben, ebenso wie die Königl. Preuss. Standesämter auf kostenfreie Lieferung von entsprechenden Formularen seitens der Staatskasse Anspruch haben«. In einigen, durch Gesetz oder Ministerialzentralinstanz vorgesehenen Fällen — vgl. die Zusammenstellung derselben bei von Brauchitsch, Die neuen preuss. Verwaltungsgesetze 15. Aufl. Bd. 4 S. 600 und Illing-Kautz,

6. Grabstellengelder fliessen in Preussen in die Kirchenkasse.

Mechau bei Putzig, Westpr., den 15. Dec. 1906.

Wegen Überfüllung unseres bisherigen Begräbnisplatzes hat die hiesige katholische Kirchengemeinde eine an denselben angrenzende, 25 ar grosse Ackerlandparzelle auf eigene Kosten d. h. ohne Beihilfe des Patrons, angekauft, umzäunt und als neuen Begräbnisplatz eingerichtet. Die kirchlichen Gemeindekörperschaften haben nun beschlossen, die für Benutzung von Grabstellen auf dem neuen Begräbnisplatz zu entrichtenden taxmässigen Gebühren vom 1. Januar 1907 ab in eine besonders zu gründende, unter Kontrolle der geistlichen Oberen vom Kirchenvorstande zu verwaltende Kirchhofskasse fliessen zu lassen; es wurde daher in dem für die Vermögensverwaltung der hiesigen Pfarrkirche für den Zeitraum vom 1. Januar 1907 bis Ende 1912 vom Kirchenvorstande aufgestellten Etatsentwurfe der Titel V der Einnahme »an Grabstellengeld« in Fortfall gebracht. Die königl. Patronatsbehörde in Danzig, welcher der Etatsentwurf nach Massgabe der Geschäftsanweisung für die katholischen Kirchenvorstände der Diözese Culm vom 1. Dezember 1888 zur Vorprüfung vorgelegt worden, hat uns denselben mittelst folgender Verfügung d. d. 11. Dezember 1906 G 3340|11 zurückgesandt:

»Auf den Bericht vom 11. v. Mts. senden wir dem Kirchenvorstande den Etatsentwurf für die Vermögensverwaltung der dortigen Kirche mit dem Bemerken zurück, dass der Patron zur Unterhaltung des Kirchhofs beizutragen nicht verpflichtet ist (vgl. A. L. R. II, 11 §§ 761/63). Die Erweiterung des dortigen Begräbnisplatzes hatte demzufolge auf Kosten der Kirchengemeinde zu geschehen. Die Einnahme an Grabstellengeldern hat aber nach wie vor zur Kirchenkasse zu fliessen (cfr. § 667 a. a. O.). Wir veranlassen daher den Kirchenvorstand, den beiliegenden Etat dementsprechend zu berichtigen.

Der Regierungspräsident.
sig.

Königl. Regierung, Abt. für
Kirchen- und Schulwesen
sig.

Handbuch für preuss. Verwaltungsbeamte 8. Aufl. Bd. 2 S. 144 f. —, in welchen Auszüge aus den Standesamtsregistern gebührenfrei zu erteilen sind, verwenden die Königl. Standesämter bestimmte Formulare, s. g. »abgekürzte Bescheinigungen«, welche ihnen auf Kosten der Staatskasse kostenfrei geliefert werden. Nun haben auch die katholischen Pfarrer, welche in Preussen als Standesbeamte für die Zeit bis 1. Oktober 1874 gelten, in denselben Fällen, namentlich in Angelegenheiten der Kranken-, Unfall-, Invaliditäts- und Altersversicherung, gebührenfreie Auszüge aus den Kirchenbüchern zu erteilen: gleiche Pflichten — warum nicht gleiche Rechte?

Unseres Erachtens beruft sich die Königl. Regierung zu Unrecht auf § 667 A. L. R. II, 11.

Das erste Wort dieses Paragraphen »desgleichen« verweisst auf den vorhergehenden § 665; demnach: »gehören die Stellengelder der *Regel nach* zu den *Kircheneinkünften*«. Diese »Kircheneinkünfte« mit der »Kirchenkasse«, an welcher der Patron im vorliegenden Falle mit $^2/_3$ partizipiert, zu identifizieren, erscheint nicht angängig, und zwar a) im allgemeinen, weil im Teil II, Titel 11 des Allg. Landrechts die Ausdrücke »Kircheneinkünfte« und »Kirchenkasse« als einander nicht deckende Begriffe gebraucht werden (cfr. § 812 d. T.), b) speziell im vorliegenden Falle mit Rücksicht auf den § 818 d. T. Ferner darf wohl im Hinblick auf die Worte »in der Regel« angenommen werden, dass der § 667 a. a. O. kein zur ausnahmslosen Anwendung bestimmtes Prinzip ausspricht (vgl. Entsch. des Oberverwaltungsgerichts vom 9. Mai 1879 Bd. V S. 125, vom 8. Dezember 1897 im Preuss. Verwaltungsblatt XIX, 249). Endlich verfehlen wir auch nicht darauf hinzuweisen, dass in verschiedenen Pfarreien der Diözese Culm mit Wissen bezw. Genehmigung der Königl. Patronatsbehörden zu Danzig und Marienwerder besondere, zur Unterhaltung der Begräbnissplätze bestimmte Kirchhofskassen bereits bestehen.

Ew. Exzellenz bitten wir daher beschwerdeführend, hochgeneigtest entscheiden zu wollen, ob das Verlangen der Königl. Regierung, dass die Grabstellengelder nach wie vor zur Kirchenkasse abzuführen sind, gerechtfertigt erscheint.

Der Katholische Kirchenvorstand.
sig.

An
den Herrn Minister der
geistlichen, Unterrichs- und Medizinal-Angelegenheiten
zu Berlin.

Der Minister der geistlichen,
Unterrichts- und Medizinal-
Angelegenheiten. G II. Nr. 8356.

Berlin W 64, den 26. Februar 1907.

Auf die Beschwerde vom 15. Dezember v. Js.

Nach § 667 in Verbindung mit 665 T. II, Tit. 11 A. L. R. gehören Grabstellengelder ebenso wie die Erträge des Klingelbeutels oder der ausgestellten Becken und die persönlichen Abgaben in der Regel zu den Kircheneinkünften, welche der allgemeinen Kirchenkasse zufliessen. Die durch die Worte »in der Regel« angedeutete Zulässigkeit einer abweichenden Verwendung setzt voraus, dass eine

solche, sei es durch Gesetz oder Provinzialrecht oder Observanz begründet ist. Dass dieses für die Pfarrgemeinde Mechau zutrifft, ist vom Kirchenvorstande selbst nicht einmal behauptet worden. Es ist deshalb von der Königlichen Regierung in Danzig als Patronatsbehörde mit Recht verlangt worden, dass die durch die Erweiterung des Kirchhofes in Mechau aufkommenden Grabstellengelder nicht einer besonderen Kirchhofskasse, sondern der allgemeinen Kirchenkasse zuzuführen sind.[1]) Die dagegen erhobene Beschwerde wird als unbegründet zurückgewiesen. Im Auftrage

gez. *v. Chappuis.*

An

den Katholischen Kirchenvorstand

zu Mechau.

---

7. Der Umfang der Baupflicht des Patrons beim Wachstum der Kirchengemeinde infolge Änderung ihrer Organisation.

Rechtsfall aus dem Gebiete des Preussischen Allgemeinen Landrechts mitgeteilt von Justizrat Dr. *Porsch* in Breslau.

Auch wenn sich im Falle der kanonischen divisio beneficii die Notwendigkeit ergibt, bisher gar nicht vorhanden gewesene Pfarrgebäude zu errichten, erstreckt sich die Baupflicht des Patrons auf die durch die Neuorganisation notwendig werdenden neuen Bauten.

Der Preussische Staat ist Patron der katholischen Kirche in Kaubitz. Bis zum Jahre 1896 hatte dieselbe keinen eigenen Pfarrer, sie war vielmehr mit der Pfarrkirche in Protzan vereinigt und zwar, wie der beklagte Patronatsfiskus behauptet, als Filialkirche, wie die klagende Kirchengemeinde Kaubitz geltend macht, als mater adjuncta. Im Jahre 1896 wurde sie nach Anhörung der Beteiligten durch den Fürstbischof von Breslau zu einer selbständigen katholischen Pfarrei mit dem Pfarrsitz in Kaubitz erhoben und diese Errichtung wurde von Staatswegen bestätigt. Unstreitig hat sich hieraus die Notwendigkeit des Baues eines katholischen Pfarrhauses in Kaubitz ergeben. Der beklagte Fiskus bestritt jedoch seine Verpflichtung zu den Kosten dieses Baues beizutragen, weil sich in Kaubitz niemals ein Pfarrhaus befunden habe, und die Bau-

1) Vgl. den Erlass des Kultusministers vom 4. Dezember 1897, G II 7477, mitgeteilt in der jüngst erschienenen 2. Aufl. von Dr. A. Förster, Die preuss. Gesetzgebung über die Vermögensverwaltung in den kath. Kirchengemeinden und Diözesen, Note 16 zu § 50 des Gesetzes vom 20. Juni 1875.



pflicht des Patrons sich nur auf die zur Zeit der Begründung des Patronats vorhandenen Gebäude erstrecke. Durch das Urteil des Oberlandesgerichts Breslau als Berufungsgericht wurde der beklagte Fiskus verurteilt, zu den Kosten des zu erbauenden Pfarrhauses, abgesehen von den Hand- und Spanndiensten, $^2/_3$ der Baukosten beizutragen. Entscheidend hierfür war folgende Erwägung: die Umwandlung in eine selbständige Pfarrkirche und die damit verknüpfte Erweiterung der Patronatsbaulast hätte der Patron sich nicht gefallen zu lassen brauchen. Er hätte vielmehr die Beibehaltung des Patronats über den Zeitpunkt der Umwandlung in eine Pfarrkirche hinaus ablehnen können. Dies habe er jedoch nicht getan; er habe vielmehr unter Widerspruch gegen die vom Fürstbischof in Aussicht genommene Übertragung des Patronats auf den jedesmaligen Besitzer des Fideikommisses Schräbsdorf ausdrücklich verlangt, dass ihm das Patronat über die Kaubitzer Kirche auch nach deren Unwandlung in eine Pfarrkirche belassen werde. Bei dieser Sachlage könne der Beklagte daraus, dass die Kaubitzer Kirche bis 1896 nur eine Filialkirche gewesen sei, einen Einwand gegen die Heranziehung zu den Kosten des Pfarrhausbaues nicht herleiten, er müsse sich vielmehr dieselbe rechtliche Behandlung gefallen lassen, als sei er von Anfang an Patron einer Pfarrkirche gewesen.

Gegen dieses Urteil legte der beklagte Fiskus Revision ein. Das Reichsgericht IV. Civilsenat hat dieselbe aber am 13. Juni 1907 aus folgenden Gründen zurückgewiesen:

»Die Revision bestreitet eine gesetzliche Verpflichtung des Beklagten nach Massgabe der Bestimmungen des Allgemeinen Landrechts. Gegenüber dem entscheidenden Grunde des Berufungsurteils führt sie aus: es sei unzutreffend, dass der Beklagte die Beibehaltung des Patronats über den Zeitpunkt des Patronats hinaus hätte ablehnen können. Denn die Errichtung einer Pfarrkirche sei nicht an die *Zustimmung* des Patrons gebunden, der vielmehr lediglich *gehört* werden müsse. Eine Ablehnung der Beibehaltung des Patronats sei aber schon deshalb ausgeschlossen gewesen, weil mit dem Patronat die Baulast hinsichtlich der *Kirche* verknüpft gewesen sei.

Es kann dahin gestellt bleiben, ob die Annahme des Berufungsgerichts: der Beklagte habe ein Verhalten getätigt, aus dem die freiwillige Übernahme der Baulast durch ihn folge, überall zutreffend ist. Denn seine Verpflichtung ergibt sich ohne Weiteres aus dem Gesetz. Über diese Frage hat sich das Reichsgericht bereits in dem zum Abdruck bestimmten Urteile vom 31. Januar 1907

IV. l. (289/06) ausgesprochen uud bleiben diese Gründe auch hier zutreffend. Dort ist ausgeführt: für die prinzipielle Beurteilung der in den §§ 720 ff., 789 ff. Teil II Titel 11 des Allgemeinen Landrechts gegebenen speziellen Vorschriften über die Verpflichtung des Patrons zum Bau und zur Unterhaltung der Kirchen- und Dienstgebäude ist auf die Bestimmung in § 568 daselbst zurückzugehen, deren Ausfluss jene Vorschriften sind. In diesem Sinne ist aber unter der »Kirche«, deren Erhaltung gemäss den §§ 568, 720, 789 ff. dem Patron obliegt, nicht das *einzelne Kirchengebäude*, auf das sich das Patronat bezieht, zu verstehen, sondern die *kirchliche Anstalt* d. h. die Gesamtheit von Sachen und Rechten, kirchlicher und weltlicher Natur, die dazu bestimmt ist, gewisse religiöse und kirchliche Bedürfnisse zu befriedigen. Ist Gegenstand des Patronats und insbesondere der Baupflicht des Patrons die kirchliche Anstalt als *dauernde organische Institution*, so ergibt sich als unmittelbare Folge, dass diese Pflicht des Patrons grundsätzlich nicht auf die Erhaltung der Kirchen- und Dienstgebäude lediglich in dem Zustande und Umfange einzuschränken ist, wie derselbe zur Zeit der Erwerbung des Patronats insbesondere zur Zeit der Stiftung der kirchlichen Anstalt durch den Patron bestand. Dementsprechend wird in Praxis und Doktrin prinzipiell anerkannt, dass *der Patron zu Erweiterungs- und Neubauten der Kirchen- und Pfarrgebäude verpflichtet ist, wenn sich solche Bauten infolge Wachstums der Kirchengemeinde als nötig herausstellen.* Auf diesem Boden steht auch die angezogene Entscheidung des Reichsgerichts in Band 45 S. 208 ff. Allerdings hatte die dahingehende Rechtsübung als Regel vornehmlich die Fälle im Auge, dass die Kirche im übrigen in ihrer bisherigen Erscheinungsform sei es als selbständig für sich bestehende Pfarrkirche, sei es als zu einem Pfarramt vereinigte Mutter- oder Tochterkirche erhalten bleibt und die nötig gewordenen Bauten sich an die bestehende kirchliche Anstalt angliedern. Allein *rechtsgrundsätzlich steht auf gleicher Linie der Fall, dass die bestehende Kirche bei substanzieller Erhaltung eine Änderung in ihrer Organisation erfährt und infolgedessen sich das Bedürfnis zu weiteren Bauten herausstellt.* Insbesondere hat dies von dem Falle der kanonischen divisio beneficii zu gelten, wenn also die bisher abhängige Kirche unter Benutzung der Substanz derselben zu einem selbständigen kirchlichen Amte erhoben wird und sich damit die Notwendigkeit ergibt, bisher gar nicht vorhanden gewesene Pfarrgebäude zu errichten. Auch in solchem Falle erstreckt sich die Baupflicht des Patrons — sofern nicht bei Gründung des neuen

Kirchensystems besondere Anordnungen getroffen sind (vgl. §§ 726 ff., 753 ff. Teil II Titel 11 des Allgemeinen Landrechts) — auf die durch die Neuorganisation nötig werdenden neuen Bauten. Die Richtigkeit dieser Auffassung kann nicht in Frage gestellt werden durch die Erwägung, dass es in dem freien Willen des Stifters gelegen habe, ob er ein selbständiges oder abhängiges Beneficium habe schaffen wollen. Vollziehen sich an der durch die Wohltat des Stifters fundierten Kirche durch Anordnung des Kirchenregiments und des Staates unter Anhörung des Patrons kraft zwingenden öffentlichen Rechts Änderungen der Kirchenämter, so kann der Wille des Stifters dagegen nicht entscheidend in Betracht kommen. Dementsprechend ist vom Reichsgericht anerkannt, dass im Falle einer kraft öffentlichen Rechts geschehenen Verwandlung einer Stadt- in eine Landgemeinde an sich damit auch eine Erschwerung der Baulast des Patrons verbunden ist (Entscheidungen des Reichsgerichts Bd. 10 S. 216 ff.). Der entwickelten Auffassung steht die Entscheidung des Reichsgerichts in Band 5 Seite 239 bis 241 nicht entgegen. Hier liegt ein wesentlich anderer Tatbestand zugrunde.«

---

8. Benutzung von Begräbnisplätzen durch Angehörige anderer Konfessionen.

Nach dem § 189 des Pr. Allg. Landrechts Tl. II Tit. 11, der nach Art. 133 des Einf.-Ges. zum B.-G.-B. noch jetzt Gültigkeit hat, dürfen »die im Staate aufgenommenen Kirchengesellschaften der verschiedenen Religionsparteien einander wechselweise, in Ermangelung eigener Kirchhöfe, das Begräbnis nicht versagen«. Darüber, welche Kirchengesellschaften dazu gehören, äussert sich das Reichsgericht in einem Urteile vom 1. Februar 1906 (vgl. Entsch. Bd. 62 S. 355 ff.), dessen Inhalt nachstehend auszugsweise wiedergegeben ist.

Das A. L. R. unterscheidet

1. Die vom Staate ausdrücklich aufgenommenen Kirchengesellschaften, denen er die Rechte *privilegierter Korporationen* gibt (Teil II Tit. 11 § 16—18); hierzu gehörten nur die reformierte, die lutherische und die römisch-katholische Kirche.
2. »Geduldete« Kirchengesellschaften (§ 20), die nur die Befugnisse geduldeter Gesellschaften geniessen sollten und zu deren Bildung staatliche Genehmigung erforderlich war.

In beiden Fällen ist unter »Kirchengesellschaft» nicht die Gesamtheit der betreffenden Konfession, sondern nur die ***einzelne Kirchengemeinde*** zu verstehen. Durch die Verfassungsurkunde von 1850 fiel das Erfordernis staatlicher Genehmigung zur Bildung der unter 2 genannten Religionsgesellschaften, und es blieb nur noch die Schranke, dass Religionsgesellschaften, die keine Korporationsrechte hatten, solche nur durch ein besonderes Gesetz erlangen konnten. Nachdem infolge der Kabinettsorder vom 27. September 1817 die evangelische preussische Landeskirche geschaffen worden war, haben jetzt im Gebiete des A. L. R. nur diejenigen evangelischen Gemeinden, die der Union beigetreten sind, und die katholischen Gemeinden (einschliesslich der altkatholischen) die Stellung von öffentlichen Korporationen (»ausdrücklich aufgenommene Kirchengesellschaften«), alle anderen Kirchengemeinden dagegen nicht, auch wenn sie Korporationsrechte besitzen, und selbst wenn ihnen, wie den Herrnhutern und Altlutheranern, weitgehende Rechte verliehen sind. Diese Religionsgesellschaften geniessen also nicht die in den 17 und 19 bezeichneten Begünstigungen d. h. Steuerfreiheit der gottesdienstlichen Gebäude, Privilegien der Kirchen, diejenigen Exemptionen und Vorrechte, welche die zur Feier des Gottesdienstes und zum Religionsunterricht bestellten Personen der anerkannten Kirchen gleich den Staatsbeamten geniessen, sofern ihnen diese Rechte nicht ausdrücklich verliehen sind.

Während nun in § 17 von »vom Staate ausdrücklich aufgenommenen Kirchengesellschaften« die Rede ist, spricht § 189 nur von »im Staate aufgenommenen Kirchengesellschaften der verschiedenen Religionsparteien«. Mit dem ersten Ausdruck sind, dem im gemeinen Recht hergebrachten Sprachgebrauch folgend, die mit einem exercitium publicum versehenen ecclesiae (absolute) receptae bezeichnet; der in § 189 gebrauchte Ausdruck wird dagegen auf Kirchengesellschaften angewandt, die zwar nicht die Stellung der Landeskirche einnehmen, aber doch mehr Befugnisse als die nur geduldeten besitzen, nämlich die »aufgenommenen konzessionierten nicht privilegierten Kirchengesellschaften«. (cf. Hinschius, das preussische Kirchenrecht Anm. 29 zu § 17.) Seinem Wortlaut nach ist § 189 nicht ausschliesslich auf die privilegierten Kirchengesellschaften zu beziehen, und er ist auch bei der praktischen Handhabung nicht auf diese beschränkt worden. Er gibt eine polizeiliche Vorschrift, die eine Beschränkung des Eigentums enthält, welche die Kirchengemeinden sich im öffentlichen Interesse gefallen lassen sollen. Welche Kirchengesellschaften nun gegenwärtig den § 189 für sich

geltend machen können, ist nicht nach der Rechtslage zur Zeit der Einführung des A. L. R. zu beurteilen, sondern nach der gegenwärtigen, durch die Verfassung geschaffenen. Da nun jetzt zwischen Kirchengesellschaften mit Korporationsrechten und solchen ohne diese unterschieden werden kann, so sind alle Kirchengesellschaften, die Korporationsrechte besitzen, soweit sie nicht den Landeskirchen angehören, zu den »im Staat aufgenommenen« zu rechnen, die anderen, da diese auch jetzt nur noch die Befugnis geduldeter Gesellschaften besitzen, dagegen nicht.

Das Reichsgericht lässt es in der Entscheidung ausdrücklich dahingestellt, ob in den Fällen des § 189 die betreffenden Kirchengesellschaften nicht ohne weiteres die Duldung der Mitwirkung ihres Geistlichen bei den Begräbnissen verlangen können, da es sich in dem konkreten Falle um Westfalen handelte und für dieses die Befugnis der Mitwirkung eines Geistlichen durch eine Kgl. Verordnung vom 15. März 1847 ausdrücklich ausgesprochen ist. Für andere Fälle sind die betreffenden Bestimmungen in einem Beschlusse des Staatsministeriums vom 18. März 1844 enthalten (abgedruckt im Minist.-Bl. f. d. I. V. 1844 S. 233) — mitgeteilt von Dr. *Hertel*, Gerichtsassessor in Breslau.

---

9. Klage gegen Ausschliessung aus einer Bruderschaft.

In der Gemeinde A. bestand seit 1710 eine St. Johannes-Bruderschaft, die ausweislich der Statuten »zur höchsten Glorie des Allerhöchsten«, zu »Ehren des heiligen Joannis Baptistae« und »Fortpflanzung auch Vermehrung christ-katholischer Andacht« gegründet war. Unter anderem sollte sie auch die Prozessionen mit der Fahne und unter Gewehr begleiten und dabei ausserhalb des Dorfes schiessen d. h. Ehrensalven abgeben. Die Kläger waren vor einigen Jahren zu Fahnenoffizieren gewählt worden. Als 1903 statt ihrer zwei andere Fahnenoffiziere gewählt wurden, klagten sie mit dem Antrage, die Bruderschaft zur Anerkennung zu verurteilen, dass sie weiterhin berechtigt seien, als Fahnenoffiziere zu fungieren, da sie zu Unrecht abgesetzt worden seien und die Neuwahl formell und materiell gegen die Statuten verstosse. Die Klage wurde in allen Instanzen wegen Unzulässigkeit des Rechtswegs abgewiesen. Das Reichsgericht führte hierbei in seinem Urteile vom 6. Januar 1906 (Entsch. Bd. 62 S. 252) u. a. aus:

Durch die Verfassung und das Gesetz vom 13. Mai 1873 ist anerkannt, dass die Befugnis zur Entziehung eines innerhalb der

Kirche oder Religionsgesellschaft wirkenden Rechts oder zur Ausschliessung aus der Kirche ein autonomes Recht der Kirche und Religionsgesellschaft ist und in keiner Weise der Nachprüfung im ordentlichen Rechtswege unterliegt, da diese Angelegenheiten mit den dogmatischen und sittlichen Auffassungen der betreffenden Kirche dergestalt verknüpft sind, dass ihre Entscheidung durch staatliche Behörden eine Einmischung in die innersten Angelegenheiten der Kirche oder Religionsgesellschaft bedeuten würde. Dasselbe gilt gegenüber den inneren Mitgliedschaftsrechten bei »geistlichen Gesellschaften«, die gemäss § 939 Allg. L. R. II Tit. 11 die vom Staate aufgenommenen mit Korporationsrechten versehenen Klöster, Stifter und Orden umfassen. Die Bruderschaften fallen demnach zwar nicht unter die geistlichen Gesellschaften, indessen muss auch bezüglich ihrer, insoweit sie auf religiösen Gebieten, insbesondere dem der Religionsübung tätig werden, der Satz gelten, dass über die Frage der Entziehung eines innerhalb dieser Gesellschaft wirkenden Rechts und der Ausschliessung nur von der betreffenden Gesellschaft selbst entschieden werden kann. Denn auch bei allen solchen Vereinigungen würde die staatliche Entscheidung über das Fortbestehen von Mitgliedschaftsrechten einen Eingriff in die sittlichen und religiösen Anschauungen und eine Einmischung in die internen Angelegenheiten dieser Gesellschaften bedeuten. Allerdings unterliegen Bruderschaften an sich den Bestimmungen des A. L. R. Tl. I Tit. 6 über erlaubte Privatgesellschaften, und diese sehen eine umfasssende Staatsaufsicht vor. Nachdem aber der Gedanke der Notwendigkeit einer staatlichen Kontrolle bezüglich der Vereinigungen mit religiösen Zwecken prinzipiell aufgegeben worden ist, trifft dies auch die in Tit. 6 geordneten Vereinigungen, insofern dieselben sich zu religiösen Zwecken und zur Ausübung des kirchlichen Kultus verbunden haben. Der Rechtsweg ist daher in solchen Fällen unzulässig.

---

10. Verlegung eines Anniversariums aus der alten in die neu erbaute Pfarrkirche.

(Entsch. des Oberlandger. Darmstadt — Beilage zur Darmstädter Zeitung 199, 1907.)

Die Erben eines katholischen Pfarrers hatten der Pfarrkirche, an der er bis zu seinem Tode gewirkt hatte, eine bestimmte Summe unter der ausdrücklichen Bedingung geschenkt, dass dafür jährlich am Sterbetage des Erblassers in der Pfarrkirche ein Seelenamt für

ihn gehalten werde. Das geschah auch, bis vor einigen Jahren eine neue *Pfarrkirche* in einer zu derselben Pfarrgemeinde gehörigen benachbarten Ortschaft errichtet und seitdem auf Anordnung des Pfarrers die Messe dort gelesen wurde. Ein Nachkomme des Stifters klagte nun gegen die Kirchengemeinde, indem er in erster Linie beantragte, sie dahin zu verurteilen, dass das Jahrgedächtnis dem Stiftungsakte gemäss in der alten Kirche gehalten werde, eventuell aber begehrte, die Kirchengemeinde zu verurteilen, durch Vorstellungen bei der kirchlichen Behörde oder durch sonstige geeignete Massnahmen darauf hinzuwirken, dass gemäss dem Stiftungsakte verfahren werde. Die Beklagte erhob zunächst den Einwand der Unzulässigkeit des Rechtsweges. Während das Landgericht diesen Einwand für begründet hielt und deshalb die Klage abwies, erklärte das Oberlandesgericht und in Übereinstimmung mit diesem das Reichsgericht den Rechtsweg für zulässig. Als nunmehr der Rechtsstreit zur Hauptsache verhandelt wurde, wies das Landgericht die Klage als unbegründet ab.

Dieses Urteil des Landgerichts ist vom Oberlandesgericht bestätigt worden. In den Entscheidungsgründen wird ausgeführt: »Soweit sich aus dem Akte überhaupt Verpflichtungen der Beklagten ergeben, können diese unmöglich die Erfüllung der Aufgabe selbst betreffen. Die Auflage ist das Lesen der Messe. Diese ist eine gottesdienstliche Verrichtung, die lediglich in der Gewalt des Priesters steht, auf die sich aber die Befugnisse des die Kirchengemeinde vertretenden Kirchenvorstandes nicht erstrecken (vergl. Art. 29 des noch in Geltung befindlichen Kaiserl. Dekrets, die Kirchenfabriken betr. vom 30. Dezember 1809). Soweit sich also der Klageantrag auf die Erfüllung der Auflage des Stiftungsaktes richtet, ist er auf eine unmögliche Leistung abgestellt und muss von vornherein abgewiesen werden. Die einzige Verpflichtung, die dem Kirchenvorstand als dem Vertreter der Kirchengemeinde aus der Stiftung von Anniversarien erwächst, geht vielmehr dahin, mit darüber zu wachen, dass die Stiftung nach dem Willen des Stifters vollzogen wird (vergl. v. Schilgen, das Kirchliche Vermögensrecht, Band 1 S. 69). Sowohl nach Artikel 36 des Dekrets die Kirchenfabriken betreffend, vom 30. Dezember 1809, in Verbindung mit dem Arrêté vom 28. Frimaire 12 (20. Dezember 1803), vergl. von Schilgen S. 65b. als nach § 3 des Gesetzes über die kirchliche Vermögensverwaltung vom 20. Juni 1875 gehören die Anniversarien zu dem kirchlichen Vermögen (Fabrikvermögen), das der Verwaltung des Kirchenvorstandes unterliegt (vergl. § 8 des Gesetzes v. 20. Juni

1875). Da nun aber die Verwaltung nach der ausdrücklichen Bestimmung des Art. 29 des Dekrets vom 30. Dezember 1809 nicht in die Ausübung des Gottesdienstes selbst eingreifen kann, so ist die Aufgabe des Kirchenvorstandes dahin zu begrenzen, dass er bei der Aushändigung der Erträgnisse der Stiftung zu prüfen hat, ob die Seelenmesse entsprechend der Stiftungsurkunde gelesen worden ist. Eine positive Einwirkung auf das Lesen der Seelenmesse steht ihm nicht zu. Daraus folgt, dass der einzige Klageanspruch, der gegen die Kirchengemeinde geltend gemacht werden könnte, darauf gerichtet sein müsste, ihr die Aushändigung des Stiftungserlöses zu untersagen, wenn die Bedingung des Stiftungsaktes nicht beobachtet worden ist. Der Hilfsantrag, der von der Beklagten verlangt, dass sie durch Vorstellungen bei der kirchlichen Behörde darauf hinwirke, dass gemäss dem Stiftungsakte verfahren werde, ist unbegründet, weil die Beklagte weder, wie ausgeführt, nach den gesetzlichen Bestimmungen noch auch der Stiftungsurkunde zu einem derartigen positiven Tun verpflichtet ist. Es könnte sich nur fragen, ob das in dem Hilfsantrag ebenfalls gestellte Verlangen, »durch sonstige geeignete Massnahmen« auf die Erfüllung der Stiftungsauflage hinzuwirken, im Sinne der vorstehenden Ausführungen verstanden werden kann, dass der Beklagten die Aushändigung des Stiftungserlöses untersagt werden soll. Aber auch so verstanden, sei der Antrag abzuweisen, denn jedenfalls werde durch die Feier der Jahresmesse in der neuen Kirche die streitige Auflage erfüllt, weil der Stiftungsakt dahin auszulegen sei, *dass die Messe in der jeweiligen Pfarrkirche gelesen werden solle, die neue Kirche aber diesen Charakter habe.*

IV. Mitteilungen.

1. Darf § 166 des deutschen Strafgesetzbuches aufgehoben werden?

Unter dieser Überschrift brachte Geheimrat Adolf Meyer in Wiesbaden im Rhein. Kurier (Nr. 566, 5. Nov. 1907) über die hauptsächlich vom »Evangel. Bunde« betriebene Aufhebung des § 166 des deutschen Strafgesetzbuches betreffs Schutzes der Religionsgesellschaften gegen öffentliche Beschimpfungen einen bemerkenswerten Artikel, der auch hier einen Platz verdient. Der Verfasser schreibt:

Im Herbste, wo die Blätter von den Bäumen fallen, erscheint es angezeigt, ein angeblich welkes Blatt näher zu betrachten, dessen baldiger Fall von gewissen Zeitströmungen gewünscht und angestrebt wird — ich meine den *§ 166 des deutschen Strafgesetzbuches*.

Der Paragraph, welcher diesen Strömungen als eine wahre Fundgrube voll schneidiger Waffen dünkt, mit denen sie die staatlich anerkannten Religionsgesellschaften bekämpfen möchten, lautet:

»Wer dadurch, dass er *öffentlich* in *beschimpfenden Äusserungen* Gott *lästert*, ein *Ärgernis* gibt, oder wer öffentlich eine der christlichen Kirchen oder eine andere mit Korporationsrechten innerhalb des Bundesgebiets bestehende Religionsgesellschaft oder ihre Einrichtungen oder Gebräuche beschimpft, ingleichen wer in einer Kirche oder in einem anderen zu religiösen Versammlungen bestimmten Orte beschimpfenden Unfug verübt, wird mit Gefängnis bis zu drei Jahren bestraft«.

Der Paragraph zerfällt kurz gesagt in drei Teile: *1. Gotteslästerung, 2. Religionsbeschimpfung, 3. Kirchenunfug.*

Betrachten wir hier vorläufig nur den ersten Teil und behalten wir die beiden anderen einer späteren Besprechung vor, da die Behandlung aller drei Teile weit über den Rahmen eines Zeitungsartikels hinausgehen würde.

Ist die Bestrafung der öffentlichen Gotteslästerung notwendig oder nicht?

Ich will hierauf, da ich nicht Theologe, sondern Jurist bin, nur vom *rechtlichen* Standpunkt aus antworten, muss aber etwas weit ausholen, indem ich die verschiedenen Strafrechtstheorien kurz

berühre, die alle in dem Gedanken an die Notwendigkeit der Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung wurzeln. Völker ohne eine solche Ordnung, mag sie auch die denkbar primitivste sein, hat es niemals gegeben und wird es niemals geben. Selbst die Tiere haben unter sich eine Art Ordnung. Wenn die Vögel, wie jetzt, nach dem wärmeren Süden abziehen, sammeln sie sich vorher in Schwärmen unter einem oder mehreren Anführern zur Abreise. Ja, die Störche gehen in dem Ordnungsbewusstsein so weit, dass sie, anscheinend nach vorheriger parlamentarisch klappernder Beratung, einen nicht weg- das heisst flugfertigen Kameraden vor der Abreise ausmustern, indem sie ihn totbeissen. Ebenso wie keine Menschenvereinigung ohne eine Art Ordnung möglich ist, ebenso wenig kann diese Ordnung ohne eine Rüge, das heisst Strafrecht bestehen. In jeder Vereinigung von Menschen wird es stets Elemente geben, welche die Ordnungsschranken durchbrechen oder zu durchbrechen versuchen. Zur Verhinderung solcher Durchbrüche dient die rügende Strafe als drohendes Übel (poena = Pein), welches vom Durchbruch abschrecken soll und sich dabei im Gewande der *Abschreckungstheorie* zeigt. Andere Rechtslehrer sehen als Hauptzweck der Strafe die Besserung der Übertreter an, da, abgesehen von ihrer moralischen Rettung, mit dieser Besserung die Ordnungswidrigkeiten abnehmen und schliesslich vielleicht ganz aufhören würden — die sogenannte *Besserungstheorie*. Die dritte Strafrechtstheorie endlich nennt sich *Theorie der Sühne*, indem sie von dem Gedanken ausgeht, dass der Übertreter als Sühnender, das heisst Sünder der Gemeinschaft gegenüber die Pflicht hat, seine Übertretung wieder gut zu machen, und zwar durch Busse, sei es an Geld oder an Freiheit oder gar am eigenen Leben.

Alle drei Theorien gipfeln in dem Endpunkt der Ausfüllung der in die Ordnungsschranken gebrochenen Bresche, wobei die Abschreckungstheorie auch prophylaktische (verhütende) Ziele verfolgt.

Ist nun die öffentliche Gotteslästerung nach § 166 des Strafgesetzbuches ein Tun, welches jene Ordnung *nicht* stört?

Ich antworte entschieden mit »Nein!«

Die Grenzen der Gotteslästerung im § 166 sind schon an sich mehr als eng gezogen, indem zunächst *Öffentlichkeit* der Tat zur Strafbarkeit erfordert wird. *Öffentlich* ist der Gegensatz gegen das *Abgeschlossene*, individuell Begrenzte und Beschränkte.

Eine menschliche Handlung ist als *öffentlich* geschehen nur dann zu betrachten, wenn sie in einer Art vorgenommen worden ist, dass sie unbestimmt von welchen und wie vielen Personen wahr-

genommen werden kann. Dabei wird aber zum Beispiel durch die Beschränkung auf einen Verein oder einen sonstigen Kreis von bestimmten Personen die Öffentlichkeit nicht unbedingt ausgeschlossen. Es wird eine gewisse *allgemeine* Wahrnehmbarkeit vorausgesetzt. Darnach erachtet das Reichsgericht ein *Schulzimmer nicht* für öffentlich.

Man nehme nun folgenden Fall an: ein Lehrer oder ein über 12 Jahre alter Schüler lässt sich im Schulzimmer vor anderen eine Gotteslästerung zu schulden kommen, dann kann er aus § 166 *nicht* bestraft werden, weil das Erfordernis der Öffentlichkeit fehlt.

Schon bei diesem Beispiel wird vielleicht mancher Laie ausrufen: »Das ist ja kaum glaublich! Welch unnatürliche Enge des § 166!«

Ich frage nun: wird durch eine solche nicht einmal strafbare Tat die öffentliche Ordnung, der Grundpfeiler jedes Staates und Gemeinwesens, nicht ganz erheblich erschüttert?

Man denke sich: die Schüler kehren, nachdem sie vielleicht gerade an diesem Tage Religionsstunde gehabt haben, nach Hause zurück und erzählen in ihrem Familienkreise die Gotteslästerung. Werden nicht Vater und Mutter, wenn sie rechte Eltern sind, entrüstet sein über das, was ihr Kind in der Schule hat anhören müssen, zumal wenn sie erfahren, dass der Täter vor dem Strafgesetz frei ausgeht und höchstens mit einer blossen Disziplinar- oder Schulstrafe davonkommt? Wird nicht eine solche straflose Übeltat schlimmste Folgen in den jungen Gemütern der Schüler zurücklassen, oder gar den einen oder den anderen in jugendlichem Leichtsinn zu Ähnlichem verführen? Ich will die Folgen dieses Beispiels nicht weiter ausmalen; das eine aber wird mir kaum jemand, auch wohl mancher Freidenker und Gottesleugner nicht, abstreiten, dass, wenn schon die Straflosigkeit der *nicht* öffentlichen Gotteslästerung mehr als bedenklich erscheint, um so viel mehr durch Abschaffung der Strafe für *öffentliche* Gotteslästerung namentlich in die *jungen* Seelen unseres deutschen Volkes ein giftiger Keim gepflanzt wird, der — von der Religion ganz abgesehen — geeignet ist, bei der heranwachsenden Jugend die Achtung vor Gesetz und öffentlicher Ordnung aufs äusserte zu gefährden.

Nun zu dem zweiten Taterfordernis des § 166:

Lästerung Gottes ist jede Herabwürdigung des Begriffs der Gottheit. Eine Herabwürdigung aber, die unter Umständen in philosophischen Erörterungen oder leichtfertigen Redensarten, bei denen sich der Äussernde ohne einen kränkenden Willen nichts

Arges denkt, gefunden werden könnte, ist straflos. Zur Strafbarkeit der Lästerung gehört die Verübung derselben *in beschimpfenden Äusserungen.* In diesem Taterfordernis zeigt sich beinahe noch mehr als in dem der Öffentlichkeit, wie der Gesetzgeber eine weitere, möglichst enge Schranke für den Tatbestand aufrichten will. Nur dann, wenn dem Gottesbegriff *Schimpf*, das heisst der roheste und gemeinste Grad der Herabwürdigung angetan worden ist, soll Strafe eintreten. Nicht bloss alle Theologen, mögen sie Christen, Juden oder Muhamedaner sein, werden gewiss diese enge Begrenzung mehr als lax finden, und wenn ich als Christ mich äussern soll, stimme ich ihnen in vollem Masse bei. Hier handelt es sich aber nur um Untersuchung der *rechtlichen* Seite der Frage, das heisst darum: Darf der Strafgesetzgeber im Rechtsstaat soweit gehen, die Lästerung der Gottheit selbst dann, wenn diese Lästerung in beschimpfenden Äusserungen geschieht, straflos zu lassen, während er jede Beschimpfung eines Menschen durch einen anderen mit Strafe bedroht? Gewiss nicht, und zwar im Interesse der Allgemeinheit, weil diese in ganz überwiegender Mehrheit an Gott glaubt. Die allgemeinen Interessen dieser Mehrheit — ganz abgesehen von ihren religiösen — würden aufs schwerste geschädigt werden! Wo bleibt Jugenderziehung, Schulunterricht, Sonn- und Feiertagsruhe, Zucht und Sitte im deutschen Volke, wenn man, einem mehr als winzigen Teile desselben, das heisst den Gottesleugnern zuliebe, die öffentlich lästernde Beschimpfung desjenigen straflos lassen wollte, den fast sechzig Millionen für ihr höchstes Gut halten! Werden sie solche straflose Beschimpfungen ruhig anhören und hinnehmen? Werden nicht viele derer, die sich in ihrem Glauben aufs schwerste verletzt fühlen, in ihrer Erregung zur Selbsthilfe greifen und sich auf gesetzwidrigem Wege dafür zu rächen suchen?

Das dritte und letzte Taterfordernis zur Strafbarkeit der Gotteslästerung ist, dass der Täter durch die öffentliche, beschimpfende Äusserung ein *Ärgernis* gibt, das heisst das religiöse Gefühl anderer verletzt. Bei diesem Taterfordernis hat die deutsche Gerichtspraxis geschwankt. Früher (preussisches Strafgesetzbuch und nachher Strafgesetzbuch für den Norddeutschen Bund) nahm man an, es genüge, wenn die Äusserung so grell war, dass sie *objektiv geeignet* erschien, das religiöse Gefühl anderer zu verletzen und somit Ärgernis zu geben; andernfalls, wenn sie diesen Grad der Schwere *nicht* habe, werde die Bestrafung dadurch nicht gerechtfertigt, wenn einzelne sie vernehmende Personen daran Ärgernis genommen haben.

Das Reichsgericht ist *nicht* dieser Ansicht. Es genügt dem-

selben nicht, dass bloss jene objektive Geeignetheit vorliegt, sondern es verlangt zur Strafbarkeit, dass wirklich irgend jemandem ein Ärgernis gegeben worden ist.

Die neuere Gerichtspraxis hat also die Anwendbarkeit des § 166 noch mehr eingeschränkt und von der persönlichen Religionsanschauung des oder der Zuhörenden abhängig gemacht. Fühlen sich diese durch die Äusserung in ihrem religiösen Gefühl *nicht* verletzt oder finden sie etwa gar an derselben Gefallen, so bleibt sie straflos.

Zu welchen Konsequenzen dies führen kann, will ich an einem Beispiel erörtern: In einem Wirtshause, also an einem *öffentlichen* Orte, wird im Beisein einer Menschenmenge eine Gotteslästerung verübt. Die Menge besteht aus *Angetrunkenen, Kindern* und *Atheisten.* Keiner dieser Zuhörer fühlt sich durch die Äusserung in seinem religiösen Gefühl verletzt; die *Angetrunkenen* nicht, weil der Alkohol in ihnen dieses Gefühl momentan nicht aufkommen lässt, die *Kinder* nicht, weil es ihnen an der nötigen Verstandsreife fehlt, die *Atheisten* nicht, weil sie keine Gottheit kennen. Mithin Straflosigkeit der Tat lediglich wegen *Mangels eines gegebenen Ärgernisses!*

Auch dieses Beispiel zeigt wohl deutlich genug, wie sehr schon jetzt der § 166 eingeengt ist. Und trotzdem sind Freidenker und Atheisten damit nicht zufrieden, und möchten diesen Paragraphen ganz weg haben. Man denke sich in dem Beispiel ein Dutzend ernster Männer oder Frauen hinzu, die dem Gottesbegriff nicht entfremdet sind. Sie müssten nach Abschaffung des § 166 die Äusserung, durch welche sie sich in ihrem religiösen Gefühl aufs tiefste verletzt fühlen, mitanhören, ohne vom Strafgesetz geschützt zu sein.

Ich gehöre nicht zu den Schwarzsehern, aber ich meine, die Ordnung im Rechtsstaat würde durch die Aufhebung des § 166 ganz erheblich erschüttert werden, weil dadurch die Erziehung der Jugend gefährdet, der Klassenfrieden gestört und öffentliche Unordnung gezeitigt würde. Fundamentum regnorum — nicht bloss justitia, sondern auch *religio.*

---

2. Entscheidungsformeln der Römischen Kongregationen.

Das Pastoralblatt für Nordamerika brachte in Nr. 4, 1907 eine sehr gute Zusammenstellung der üblichen Formeln und Klauseln, denen sich die römischen Kongregationen bedienen. Dieselben lauten:

1) Affirmative Klauseln.

Affirmative. SS. annuit pro gratia oder Pro gratia allein. Diese Antwort wird meist gegeben bei Verleihung eines Privilegs. Oft werden dieser Formel die Worte beigefügt: arbitrio et conscientia episcopi d. h. der Papst verleiht das Privileg nur, wenn der in Frage kommende Bischof damit zufrieden ist. Hie und da geschieht es, dass der Exekution einer Entscheidung ein kanonisches Hindernis entgegensteht, das dem hl. Stuhl nicht dargelegt worden ist.

2) Aufschiebende Klauseln.

Dilata. Die Antwort wird aufgeschoben, damit die Angelegenheit besser untersucht werden kann. Hie und da wird dieser Klausel beigefügt: et coadiuventur probationis.

Iterum proponatur. Diese Formel wird gebraucht, wenn die Petition mangelhaft ist, formell oder sachlich.

Ad primam d. h. sessionem: Die Angelegenheit wird bei der nächsten Session der betreffenden Kongregation zur Diskussion vorgebracht und bis dann verschoben.

Detur decretum generale: Die Kongregation hält die Sache für die Allgemeinheit so wichtig, dass sie sich entschlossen hat, ein Dekret pro Urbe et Orbe zu erlassen.

Orator rem deferat ad Ordinarium et ejus judicio se dirigat, oder Scribendum esse Ordinario pro informatione et voto.

Dentur decreta, oder detur responsum. Nicht selten ist die vorgebrachte Streitfrage bereits durch ein früheres Dekret entschieden und weist die Kongregation auf die damalige Antwort hin.

Ponatur in folio: Die Anfrage, Akten, Gutachten usw. sollen zuerst gedruckt und den Kardinälen zur näheren Information vorgelegt werden.

Orator utatur jure suo: Die Kongregation weigert sich, in eine Sache sich zu mischen, die man anderweitig ebensogut entscheiden kann.

Consulantur probati auctores: Bei vielen Anfragen ist der Bittsteller in der Lage, sich aus den Urteilen der Kanonisten usw. selbst die richtige Antwort zu geben, ohne die Kongregation zu belästigen.

Providebitur in casibus particularibus: Eine Formel, die in Anwendung kommt bei unbequemen Anfragen allgemeiner Natur, welche sich nicht durch ein generell gehaltenes Dekret entscheiden lassen.

Ad mentem: Dieser Zusatz verweist auf eine nähere Erklärung des Sekretärs, welche besonders bei einer für den Bischof unangenehmen Entscheidung, Vermahnung usw. beigefügt wird. Dieser mens wird meist in einem persönlichen Schriftstück beigefügt. Hie und da steht die Ansicht gleich öffentlich unter dem Dekret, eingeleitet durch die Worte: Et mens est usw.

Facto verbo cum SSmo oder Ad Dominum Secretarium cum SSmo: Die Kongregation hat nicht die Fakultät, die Frage selbst zu entscheiden; darum wird dem Sekretär der Auftrag, das Reskript der Kongregation dem Papst zu überbringen, der dann meist das Urteil der Kongregation approbiert oder die erbetene Gnade gewährt. Wenn die Formel lautet: Ad mentem, facto verbo cum SSmo, so bedeutet das: Die Frage wird zuerst dem Hl. Vater vorgelegt, darauf folgt nach dessen Ansicht (mens) die Entscheidung, Instruktion oder ein neues Dekret.

3) *Negative Klauseln.*

Negative. — Obstant decreta. — Nihil innovandum.

Et amplius: Die Angelegenheit darf nicht mehr vorgebracht werden; die Kongregation will nichts mehr von der Sache wissen.

Nihil: Die Petition wird als unpassend nicht zugelassen.

Lectum oder Relatum: Nachdem die Petition vorgelesen worden, wurde sie rund abgewiesen.

Reponatur: Die Kongregation verweigert die Antwort und die Petition wurde in den Archiven niedergelegt.

Non expedire oder non congruere: Die Kongregation hält die Bitte für unpassend und verweigert das Erbetene.

Leicht verständlich sind die Klauseln: Spectare ad Episcopum, oder: Orator adeat Episcopum, oder: Orator rem deferat ad Ordinarium et ejus judicio se dirigat.

In decisis oder in decretis: Wenn ein abgewiesener Bittsteller seine Petition erneuert, wird er mit dieser Klausel abgewiesen. Bringt er aber neue Gründe vor, so dass die erste negative Entscheidung aufgehoben wird, lautet die Formel: Recedendum a decisis (decretis).

Gaudeat impetratis bedeutet: oratorem contentum esse debere gratia obtenta et eiusdem extensionem, vel aliam gratiam, quae de novo postulatur, non concedi.

---

3. Trennung der altkatholischen Ehen in Österreich.

Die Wiener »Neue freie Presse« berichtet in Nr. 15513 (19. Okt. 1907) über die Trennbarkeit der Ehen der Altkatholiken folgendes:

Heute hatte das Zivillandesgericht über die Frage zu entscheiden, ob altkatholische Ehen gleich katholischen untrennbar sind oder ob diese Bestimmung nur für Angehörige der *römisch*-katholischen Kirche besteht. Die Eheleute Georg und Anna Schreckenbergen waren durch Dr. Heinrich Tritsch *einverständlich* um Trennung ihrer nach altkatholischem Ritus geschlossenen Ehe, die bereits seit dem Jahre 1905 gerichtlich geschieden ist, eingeschritten. Als Grund bezeichnen sie unüberwindliche gegenseitige Abneigung. Der Ehebandsverteidiger Dr. Josef *Stern* trat für Abweisung dieses Begehrens ein, da Altkatholiken noch immer Katholiken seien und jede katholische — nicht bloss römisch-katholische — Ehe gesetzlich untrennbar sei. Über Antrag Dr. Tritschs hatte das Gericht einerseits vom Kultusministerium, andererseits vom altkatholischen Synodalrate amtliche Auskünfte requiriert, die nun vorliegen. Das Ministerium erklärte, keine Auskunft erteilen zu können, da es sich um eine interne Religionsangelegenheit handle, doch werde darauf verwiesen, dass die altkatholische Synode die Ehetrennung altkatholischer Ehen für *zulässig* halte. Die Auskunft des Synodalrates lautete dahin, die Synode habe die Trennbarkeit altkatholischer Ehen beschlossen. Allerdings sollte die Ehe als geheiligtes, auf sittlich-religiöser Grundlage beruhendes Verhältnis nicht gelöst werden, allein wenn sie den sakramentalen Charakter verloren und zur Gefahr für Religion und Sitte ist, soll sie zur Wahrung edlerer Güter aus höheren Rücksichten wieder getrennt werden können. Es bestehe ferner kein Gesetz, wonach die Zugehörigkeit der altkatholischen Kirche zur katholischen festgesetzt wäre, vielmehr regeln erstere selbständig ihre Angelegenheiten. Sonst verstehe der Staat immer unter »katholische Kirche« nur die römisch-katholische Kirche, sonst müssten ja die Altkatholiken auch an den Benefizien und Vorteilen der römisch-katholischen Kirche partizipieren. Dies werde aber von der Regierung stets mit dem Bedeuten abgelehnt, Altkatholiken seien eine von den Katholiken durchaus verschiedene Religionsgesellschaft und haben für ihre Angelegenheiten und Bedürfnisse selbständig zu sorgen.

Das vom Präsidenten Oberlandesgerichtsrat Dr. *Wagner* verkündete Urteil lautete: Die Ehe wird dem Bande nach *getrennt*, da Altkatholiken nach dem allein massgebenden Beschlusse der altkatholischen Synode den Katholiken *nicht* gleichkommen.

V. Literatur.[1])

Rezensionen.

Albano Sobrelli: Il trattato di S. Vincenzo Ferrer intorno al grande sciama d' Occidente. gr 8°. p. 159. Bologna, Zanichelli 1906.

Die Schrift, umgearbeiteter Auszug aus den »Atti e memorie della R. Deputazione di Storia Patria per la Romagna (3. ser. vol. 23)«, bietet nach einer gut orientierenden Einleitung in sorgfältiger Wiedergabe den Tractatus de moderno Ecclesiae schismate vom hl. Vinzenz Ferrer (S. 39—129) nebst 4 zeitgenössischen Dokumenten im Anhang, von denen 3 zum ersten Mal im Druck erscheinen (S. 130—155). — Den Zeitgenossen wohl bekannt, findet der Tractatus erst 1693 wieder Erwähnung durch Baluze und etwas später durch Quétif und Echkard; seither ist man über eine kurze Inhaltsangabe nicht hinausgekommen. Der Kodex der Pariser Nationalbibliothek, dem der Abdruck entnommen ist, stammt ursprünglich aus der Bibliothek der Päpste zu Avignon. Er enthält 25 auf das Schisma bezügliche Schriften, u. a. die des berühmten Bologneser Juristen Johannes v. Legnuano »de fletu Ecclesiae« zugunsten der Urbanisten, deren Herausgabe Sobrelli für später in Aussicht stellt.

Der hl. Vinzenz richtet den Traktat an seinen König, Peter IV. von Aragonien mit dem Beinamen »il Ceremonioso«. Dieser verhielt sich zwar im Gegensatz zum König von Frankreich bis zu seinem Tode (5. Januar 1387) offiziell neutral zwischen Urban und Clemens und erst sein Sohn, Juan I., liess sich bald nachher (14. Februar 1387) bestimmen, die Anerkennung Clemens VII. seinen Untertanen zur Pflicht zu machen. Aber auch schon bei Peter IV. hatte sich mit der Zeit ein Umschwung vollzogen: bis gegen Ende 1379 mag er mehr zu Urban gehalten haben, von da ab neigte er in unzweideutiger Weise zur Gegenpartei hin. Was ihn vom offenen Anschluss an letztere abhielt, war neben dem politischen Vorteil der Neutralität wohl etwas Gewissensangst und Rücksicht auf den frommen Minoriten Petrus von Aragonien, seinen Verwandten, der in einer Vision Urban als rechtmässigen Papst geschaut hatte. Und doch hätten die politischen Interessen den König eher Clemens entfremden sollen, denn dieser protegierte den Herzog Ludwig von Anjou,

1) Eine Reihe von Besprechungen mussten wegen Ueberschreitung des Raumes bis zum nächsten Hefte zurückgesetzt werden.



welcher schwerlich seine Ansprüche auf Majorcea und Roussillon vergessen haben mochte, die gerade Peter IV. erobert bezw. annektiert hatte. Bestimmende Ursache zur Annäherung an die Antiurbanisten war auf der einen Seite der persönliche Charakter Urbans, auf der andern der Einfluss des gewandten Aragoniers Petrus de Luna und des für seine Sache gewonnenen Ferrer.

Dieser, eben 1378 (vielleicht durch Kardinal De Luna, den späteren Gegenpapst) zum Priester geweiht und alsbald Prior der Dominikaner zu Valencia, erzielte in seiner Vaterstadt durch Beispiel und Wort geradezu staunenswerte Erfolge. Der kluge De Luna verstand es nun, den gewaltigen Einfluss des Heiligen zugunsten seiner Partei zu verwerten. Übrigens wird er in ihm kein willenloses Werkzeug vorgefunden haben, sondern einen ganz überzeugten Clementisten, der nicht umhin konnte, die Papstfrage auf der Kanzel in seinem Sinne zu behandeln und in diesem Vorhaben durch den befreundeten Kardinal nur noch bestärkt wurde. Da solche Parteinahme ihm jedoch in Valencia auf grund der vom König dekretierten Neutralität untersagt wurde (Anhang I, S. 130—131), legte er nach Rücksprache mit dem Kardinal seine Stelle als Prior nieder und griff zur Feder. So entstand 1380 sein Traktat de moderno Ecclesiae schismate.

Vinzenz wendet sich vor allem gegen Johannes v. Legnano und wenn er auch die inzwischen erschienenen Gegenschriften benutzt, so trägt die Arbeit doch im höchsten Grade den Stempel seiner Eigenart. Vinzenz schreibt als Redner: er bringt zu Papier, was er in Versammlungen und auf der Kanzel gesagt haben würde. Die Einteilung ist bis ins einzelste mit strengster Logik durchgeführt, die Beweisführung ist stets scholastisch gehalten, Thomas und Aristoteles werden neben der hl. Schrift und den Vätern vielfach zitiert, aber dennoch macht das Ganze auch der äussern Form nach einen ruhigen und zusammenhängenden Eindruck, ist die Beweisführung immer warm und lebendig und hat es nie sein Bewenden bei der auctoritas tertii, sondern kommt eigne Beobachtung und Beurteilung stets zur Geltung.

Nur eine Ausnahme ist hier zu machen und sie ist massgebend zur Wertung der ganzen Schrift. Vinzenz glaubte den abtrünnigen Kardinälen aufs Wort und hegte nicht den geringsten Zweifel an der vollen Wahrheit ihrer Declaratio vom 2. August 1378 zu Anagni wie ihrer spätern Ausführungen. Das Gegenteil wird einfach geleugnet und als bestimmt, ja notorisch falsch hingestellt. Sein Traktat wird so zur reinsten Parteischrift. Er aber schreibt aus

innerster Überzeugung, obwohl diese Überzeugung ihm eben nur unter dem Drucke der Verhältnisse geworden sein mag. Das Kardinalkollegium ist ihm »collegium Apostolicum« und die Kardinäle haben »tantam postestatem in factis et auctoritatem in dictis maxime quantum ad ea quae respiciunt statum ecclesie catholice, quantam apostoli Christi habebant dum erant in mundo« (S. 85). Sie sind wahrhaft »Cardines, nam per eos mundus debet regi moveri et gubernari, sicut ostium per cardinem: domini enim sunt cardines terrae et posuit super eos orbem, ut dicitur 1. Reg. 2, 8« (S. 86; ebenso S. 46). Sie sind Menschen und Kardinäle: »possunt errare ex fragilitate et conjectura humana,[1]) sed talis error non potest esse pertinax et incorrigibilis seu perseverans . . .; esset autem error nimis incorrigibilis, si aliquis electus in papatu per dominos Cardinales, cui libere et perseveranter adherent, cuiusmodi est dominus Clemens, ipse non esset verus papa; et ideo firmissime eredendum est, absque omni dubio et conditione, quod« etc. (S. 104). Deshalb scheint es ihm auch weder notwendig noch geziemend, zur Herstellung der Einheit ein allgemeines Konzil zu berufen: nicht notwendig, weil ja einem der Gewählten die Zweidrittelmehrheit der Kardinäle *dauernd* zur Seite stehe, somit die völlige Gewissheit über den rechtmässigen Papst gegeben sei und der c. 8. D. 79 in glossa vorgesehene Fall nicht eintreffe;[2]) nicht geziemend, »tum quia dominus noster dominus Clemes summus pontifex et domini Cardinales viderentur veritatem ecclesiae notorissimam in dubium revocare, ... tum quia juste timetur ne ytalici, inter quos sunt fere plures prelati quam in toto residuo mundi,[3]) aliquid contra veritatem ecclesiae per multitudinem obtinerent« (S. 97—100). Darum endlich nimmt er auch in moralischer Hinsicht die abtrünnigen Kardinäle in Schutz: »utrum . . . . debuissent cicius sustinere mortem corporalem quam, propter terribilem metum mortis, talia simulare (nämlich der Erzbischof von Bari sei Papst), nolo ponere os in telum, judicando de dominis et iudicibus meis« (S. 81). Ferner: »Constat quod, nostris peccatis exhigentibus, duo ab ipso Collegio Cardinalium fuerunt successive electi in papatu« (S. 84).

Diese unerschütterliche Überzeugung von der Würde und Glaubwürdigheit der 12 dissidenten Kardinäle hat zur Folge, dass der

1) So wählten sie Barthol. v. Bari aus Furcht vor dem Tode und in der Berechnung, er werde, weil ungültig gewählt, wieder zurücktreten (S. 75).

2) Uebrigens heisse es in der Glosse nicht: »concilium debet convocari«, sondern: »convocabitur« (!).

3) Sicher eine Uebertreibung.

Traktat kaum etwas Nennenswertes beiträgt zur Lösung der *historischen* Schwierigkeit. Was Vinzenz in dieser Hinsicht beifügt, ist wohl nur Übertreibung. So wendet er auf die Römer seiner Zeit die scharfe Zensur an, die der hl. Bernard (4. de consid. c. 2) über die Arnaldisten gefällt hatte (S. 62—64). Auch soll Urban die Kardinäle keineswegs hart behandelt haben, es sei denn pro forma vor dem Volke: »secundum rei veritatem nullum gravamen alicuius ponderis eis intulit, nisi quia electionem notorissime impressivam et simpliciter nullam temerarie et pertinaciter acceptavit . . . Unde . . ., tamquam conscius sue nullissime electionis, timens quod postea evenit, dominos Cardinales quibusdam adulatoriis applausibus et promissionibus excessivis secrete demulcendo et superhabundanter honorando, secum retinere in sua pernicio conabatur, licet coram populo eis aliqualiter se mostraret austerus, ut scilicet, si ab eo recederent, divulgaretur in populo, sicut presencialiter videmus, quod propter ejus rigorem solum modo recesserunt« (S. 95).

Sicher der Gerechtigkeit seiner Sache, suchte er ihr in jeder Weise zum Siege zu verhelfen und lässt sich hierbei zu recht extremen Schlussfolgerungen in der Dogmatik und dem Kirchenrecht verleiten. Dies zeigt die ganze Anlage der Schrift. Im *1. Teile* wird untersucht, »quanta fides seu credulitas sit nobis de vero papa necessaria ad salutem, hoc gravi schismate seu dubio perdurante« (S. 41). Die Antworten der 5 Kapitel lauten: 1) Beide Erwählte können unmöglich Papst sein; darum »multum graviter errant qui, pro graciis . . . vel negociis . . ., ambobus . . . reverentur supplicant, cuibibet sicut papae« (S. 45), wozu hingewiesen wird auf c. 1. D. 23. — 2) Sicher ist dann einer der beiden Papst, weshalb »nimis errant, qui se dicunt in hoc facto indifferentes, nec uni nec alteri adherentes« (S. 48). Diese zwei Folgerungen sind an den König gerichtet. — 3) Es wäre gefährlich fürs Seelenheil, den falschen Papst anzuerkennen, selbst wenn dies aus Unwissenheit geschähe, denn die Unwissenheit könnte nur vincibilis genannt werden und die Dissidenten sind Schismatiker. Am schwersten aber sündigen bei dieser Unwissenheit diejenigen, »qui, veritate cognita, nolunt adquiescere, propter aliqua bona temporalia consequenda, ut scilicet, durante hoc schismate, aliquos ecclesiasticos redditus recipiant« (S. 51). Nochmals an dieselbe Adresse. — 4) »Non sufficit ad fidem, quam de ecclesia Christi habere debemus, credere verum papam condicionaliter et indeterminate, sicut nec sufficit credere ecclesiam indeterminate et sub condicione« (S. 53). Sonst würden die Griechen und die übrigen Schismatiker auch in genügender

Weise an die wahre Kirche Christi glauben. 5) Ja, das Bekenntnis zum wahren Papst ist gegenwärtig zum Heile notwendig für alle, »ad quorum noticiam notificacio dominorum cardinalium de papatu certitudinaliter pervenit« (S. 56). Die notificacio ist massgebend, nicht aber das Verhalten frommer Personen, die lieber unentschieden bleiben und nicht voreilig entscheiden wollen. Die Kirche hat entschieden (durch die Kardinäle) und darum ist es nicht *fromm* zu zweifeln, »ymo valde impium et enorme« (S. 57).

Die Überzeugung von der Rechtmässigkeit Clemens VII. hat, wie man sieht, eine gar grosse Rückwirkung ausgeübt auf den *prinzipiellen* Teil der Schrift. Die 5 Kapitel des *2. Teiles* sollen nun diese Rechtmässigkeit dartun: 1) V. behauptet »firmiter et secure«, die Wahl Urbans sei rechtlich null und nichtig. Er will zunächst nur den einen Grundsatz verwerten, »quod omnis electio facta per timorem seu metum cadentem in constantem virum qui[1]) alias non fieret, de iure est nulla simpliciter et ex toto« (S. 59), was dann auf grund der Declaratio zu Anagni S. 60—66 geschieht. — 2) »Nichil fuit factum, dictum vel cogitatum per dominos cardinales in huiusmodi electione, nec ante, nec post, unde possit veraciter iudicari, ipsam fuisse canonicam vel liberam seu securam, et licet contra hoc multa obiciant adversarii veritatis, tamen ad omnia potest faciliter responderi« (S. 67). Folgt die Lösung von 10 Schwierigkeiten, die als Momente für Urban bekannt sind. 3) Stände auch das bisher Gesagte nicht fest, »certe adhuc simpliciter et infallibiliter est credendum Collegio dominorum Cardinalium de hiis que modo firmiter asserunt de papatu«, dass nämlich Urban aus Furcht vor dem Tode und darum ungültig, Clemens aber gültig gewählt sei; »et hoc manifestissime patet per XII rationes« (S. 83). 4) Folgen wiederum 10 Schwierigkeiten gegen die These des 3. Kapitels. In diesen 2 Kapiteln tritt die übermässige Einschätzung der dissidenten Kardinäle am deutlichsten zutage. Die Zehnzahl der Schwierigkeiten ist besonders im 2. Kap. absichtlich gewählt: am Ende des Traktats wird sie symbolisch verwertet. Die hl. Schrift soll das abendländische Schisma vorausgesagt haben, einmal 2. ad Thess. 2, dann Dan. 7. Die vier Tiere bedeuten »ad nostrum propositum . . . . quattuor scismata crudelia in romana ecclesia diversimodo iam completa: . . . scisma iudeorum, . . . scysma Sarracenorum sub Machometo, . . . scisma grecorum sub costantinopolitano imperatore, . . . presens scisma romanorum sub Bartholomeo intruso: . . . X cornua

1) muss heissen »quae«.



que habet sunt X sophistice raciones in quibus inaniter confidit, de quibus dictum est superius in secunda parte capitulo II« (S. 125 etc.) — 5) Das letzte Kapitel endlich soll dartun, »quod nullatenus est iudicandum de papatu secundum prophetas modernos neque secundum miracula aparencia, neque eciam secundum visiones ostensas. Hier hat V. wohl noch näher den Minoriten Petrus v. Aragonien im Auge als die hl. Katharina von Siena. Aus naheliegenden Gründen sucht er alles diesbezügliche möglichst als unzuverlässig darzustellen: die Kirche hat ja durch die Kardinäle ganz bestimmt gesprochen, solche Zeichen aber können vom Teufel kommen, ja gegenwärtig müssen sie als besonders verdächtig erscheinen, »nam in tempore antichristi illa maxime abundabunt in mundo ad deceptionem hominum . . .; quanto ergo nos magis sumus propinqui temporibus antichristi, tanto magis etc.« (S. 109).

Folgt *drittens* ein ganz praktischer Teil mit gleichfalls 5 Kapiteln, »ut sic ternarius numerus, per quinarium deductus, perfecte reddat numerum graduum quibus, per passus bonorum operum, in templum veri Salomonis ascendere valeamus« (S. 41). — 1) Ein jeder ist bei seinem Seelenheile gehalten, seinen irrenden Nächsten über den rechtmässigen Papst, so gut er kann, zu belehren und der Obedienz Clemens VII. zuzuführen, die Prediger aber müssen dies öffentlich und feierlich tun. 2) Ferner müssen alle Clemens VII. und die Wahrheit der römischen Kirche nach besten Kräften unterstützen und verteidigen, »scil. per devotas orationes, . . . per veras dissertaciones ad destructionem errorum . . . et informacionem fidelium (cap. I), ... per arma corporalia, pugnando et bellando contra scismaticos et rebelles, maxime si necessitas cogat, et per preceptum ecclesie fidelibus iniungatur« (S. 118—119). — 3) Von den erwähnten Pflichten darf man sich nicht abwendig machen lassen durch ein Verbot, eine Drohung oder ein Versprechen der Fürsten oder anderer, wer sie auch immer sein mögen. Allerdings eine freie Sprache gegenüber einem Könige. Sie wird jedoch etwas gemildert durch die Bemerkung, dass es sich hier nicht um ein praeceptum negativum handle, sondern um ein praec. affirmativum, das uns nach Thomas (2. 2. q. 33. a. 2) nur binde »debitis circumstanciis servatis, secundum rationem sui finis, qui est emendacio seu melioracio proximi« (S. 122). — 4) Dann wird noch kurz gezeigt, wie auch in diesem grossen Schisma die Kirche Christi beständig vom hl. Geiste geleitet wird, und im 5. Kapitel schliesst die Schrift mit dem schon erwähnten Hinweis auf die Weissagung dieser Kirchenspaltung durch die hl. Schrift.

Der Traktat des hl. Vinzenz zeigt, welch redliche Überzeugung damals auch bei Gelehrten und Heiligen auf beiden Seiten geherrscht haben mag. Wir respektieren diese Überzeugung, sehen aber auch, welch ein Unheil das sog. Avignonesische Exil der Kirche bereits gebracht hatte und welch grösseres es bei längerer Dauer hätte bringen müssen. Einen furchtbar schweren Fehler haben damals die Kardinäle auf alle Fälle begangen, und doch verdanken wir ihm die Klärung verschiedener Grundsätze und ihrer praktischen Anwendung in der Lehre über Papst und Kirche.

Hünfeld. *P. L. Leyendecker* O. M. I.

Friedrich, Julius, Dr. jur., Landrichter in Giessen, *Die Entstehung der reformatio Ecclesiarum Hassiae von 1526.* Eine kirchenrechtliche Studie. Giessen, A. Cöpelmann, 1905. 8°. 128 S. Mk. 2.80.

Die erste hessische protestantische Kirchenverfassung, die sogen. Reformatio ecclesiarum Hassiae aus dem J. 1526 wird meistens ihrem ganzen Umfange nach als das Werk Philipps des Grossmütigen bezeichnet. In vorliegender Studie will Herr Landrichter Friedrich die Frage nach der Entstehung dieser »reformatio« einer eingehenden Prüfung unterziehen. Im 1. Kap. (S 1—25) schildert er kurz den religiösen und kirchenpolitischen Entwicklungsgang des Landgrafen von 1521 bis zum Reichstag von Speyer 1526. Im Oktober 1526 berief Philipp die hessischen Landstände zu einer Synode nach Homberg, um das Kirchenwesen in seinem Lande neu zu gestalten nach den Grundsätzen der lutherischen Lehre. Auf dieser Synode kam die »reformatio eccles. Hassiae« zustande. Untersucht man dieselbe nach ihrem Inhalt (2. Kap. S. 26—65), so sind darin »drei von einander mehr oder weniger unabhängige Bestandteile« zu erkennen: »1. Eine ziemlich allgemein gehaltene [aristokratische] Kirchenordnung im Sinne der sächsischen Reformatoren und des Landgrafen, vermischt mit Vorschriften polizeilichen Charakters, und mit einigen Zusätzen von dem Verfasser des 2. Bestandteils versehen. 2. Eine demokratische Kirchenverfassung urchristlich-franziskanischer Art, bestehend aus selbständigen Teilen und aus Umarbeitungen einzelner Kapitel des 1. Bestandteils, verfasst von Lambert von Avignon, mit Zusätzen im Sinne der Anschauungen des 1. Bestandteils versehen. 3. Ein Anhang sozial- und schulpolitischen Inhalts« (S. 66). Die Entstehung lässt sich dabei folgendermassen erklären (3. Kap. S. 66—75): Der erste Bestandteil ist ungefähr identisch mit einem von Philipp und seinen Räten verfassten Vor-

entwurf, welcher am 20. Okt. der Synode von Homberg vorgelegt wurde. Der Vorentwurf »wurde alsdann auf Grund der Ergebnisse des zweiten und dritten Tages der Synode von Lambert in seinem Sinne umgearbeitet, hat in dieser Gestalt Luther vorgelegen, und wurde, nachdem ihn Luther abgelehnt hatte, von Philipps Räten oder von Philipp selbst einer weiteren Umarbeitung unterzogen«, deren Resultat der 2. Teil der Reformatio bildet. Schliesslich wurde noch der 3. Bestandteil zugefügt. Die drei Teile wurden frühestens Ende des J. 1526 zu einem Ganzen verschmolzen. Die »Reformatio« ist aber nie als Gesetz eingeführt oder gehandhabt worden. Als 1. Beilage bietet der Verfasser einen genauen »Text der *reformatio eccles. Hassiac*« nach der Darmstädter Handschrift aus dem 17. Jahrhundert nebst der Abweichungen der Drucktexte von Schmincke und Credner (S. 81—124). — Die fleissige Studie ist für die Geschichte des protestantischen Kirchenrechtes nicht ohne Bedeutung; sie behandelt wohl nur eine besondere Frage, deren Beantwortung aber die Beurteilung des kirchenpolitischen Standpunktes Philipps des Grossmütigen um das J. 1526 wesentlich beeinflusst.

G. A.

Prutz, Hans, Zur Genesis des Templerprozesses (Separat-Abdruck aus den Sitzungsberichten der philos.-philol. und der histor. Klasse der Kgl. Bayer. Akademie der Wissenschaften. 1907. Heft I). München, G. Franz, 1907. 8°. 67 S. M. 1.

In dieser Abhandlung will der Verfasser die Ursachen ergründen und darlegen, welche den Prozess der Templer herbeiführten. Man kann nicht sagen, dass der Templerorden in kirchlicher Hinsicht durchaus schuldlos war und nur »als bejammernswertes Opfer der Habgier Philipps des Schönen und der hilflosen Schwäche Clemens V.« der Aufhebung verfiel. Gegenüber den zahlreichen zuverlässigen historischen Zeugnissen kann man nicht umhin, bei den Mitgliedern des Ordens eine ziemlich starke Abweichung von der alten Zucht und Regel anzunehmen. Doch nicht dieser in kirchlicher Hinsicht strafbare Verfall war die eigentliche Ursache seines Prozesses und seines Unterganges. Die »kirchliche Verirrung, die zudem der obersten Leitung der Kirche nicht unbekannt war, sondern von ihr schon wiederholt gerügt und bedroht, aber aus Scheu vor den für die Kirche selbst daraus entspringenden üblen Folgen bisher nicht angegriffen worden war, bot, als aus anderen Gründen mit dem Orden schliesslich doch ein Ende gemacht werden musste, nur die erwünschte und bisher vergeblich gesuchte sichere Handgabe, um

den sonst unfassbaren endlich zu fassen. Nicht weil er vielfach entartet war und mit dem von ihm beibehaltenen alten Brauch, der von dem im Laufe der Zeit in der Kirche ausgebildeten in wichtigen Punkten abwich, sich äusserlich von dem Brauch der Kirche und damit auch innerlich von deren Lehre entfernt hatte, wurde der Templerorden prozessiert und aufgehoben, sondern weil unter den damals gegebenen Verhältnissen und im Hinblick auf deren folgerichtige Weiterentwicklung seine Aufhebung für Staat und Kirche eine Notwendigkeit geworden war« (S. 7—8). Demnach zeigt der Verfasser, wie die »ungemessenen« Freiheiten der Templer schon lange den weltlichen und geistlichen Obrigkeiten ein Dorn im Auge waren, und welche Pläne zur Reform des Ordens gemacht wurden. Die Templer aber waren wenig geneigt auf solche Reformpläne einzugehen, sondern benutzten ihre Stellung und besonders ihren Reichtum, um noch mehr Privilegien von Päpsten und Königen zu erwerben und die erlangten Privilegien zu verteidigen und zu behaupten trotz Bitten und Drohungen der kirchlichen und staatlichen Oberhäupter. So boten dann die an verschiedenen Orten freiwillig abgelegten Geständnisse über gesetzwidrige Zustände und Bräuche im Orden und noch näher die Denunziation eines gewissen Squin oder Esquin Floirar im Gebiete von Béziers den unmittelbaren Anhaltspunkt des Vergehens gegen den mächtigen Orden. — Diese Studie von H. Prutz, in welcher er nur die Folgerungen aus den zweifellos feststehenden Tatsachen zieht, reiht sich würdig seinen früheren Abhandlungen über den Templerorden an. Für die Geschichte des alten Kirchenrechts sowie für die mittelalterliche Kulturgeschichte überhaupt sind diese Abhandlungen von grösster Wichtigkeit.

G. Allmang.

Nikel, Johannes, Dr., o. ö. Prof. an der Univ. Breslau, *Allgemeine Kulturgeschichte* (Wissenschaftl. Handbibliothek. 3. Reihe). 2. völlig umgearbeitete Auflage. Paderborn, F. Schöningh, 1907 8°. XVII, 621 S. M. 6.

Grupp, Georg, Kulturgeschichte des Mittelalters. I. Bd. 2. vollständig neue Bearbeitung. Mit 45 Illustrationen. Paderborn, F. Schöningh, 1907. 8°. S. XII 458. M. 5.

In 4 Teilen schildert Nikel die Anfänge der Kultur in der Urzeit, die Kultur des Altertums, des Mittelalters und der Neuzeit. Bei der Fülle des Materials suchte der Verfasser stets nur das wichtigste und am meisten charakteristische an der Kultur einer Zeit oder eines Volkes hervorzuheben. Es ist leicht begreiflich, dass

bei der notwendigerweise zu treffenden Auswahl manches ausgelassen werden musste, was von anderem Standpunkte aus vielleicht eben so wichtig und ebenso charakteristisch gewesen wäre. Das Werk sollte nur ein »Kompendium« sein und bleiben und darum war die grösste Beschränkung geboten.

Weit ausführlicher ist das Werk von Grupp angelegt. Der vorliegende erste Band seiner mittelalterlichen Kulturgeschichte befasst sich mit den Kulturzuständen von den Zeiten der Völkerwanderung bis zum Untergang des Merowingerreiches, mit besonderer Berücksichtigung des germanischen Abendlandes. Beide Werke zeigen in der Neuauflage bedeutende Umarbeitungen und Verbesserungen. Einige Kapitel gehören direkt zur Geschichte sowohl des staatlichen als des kirchlichen Rechtes. Jeder gebildete Leser wird diese Werke gerne zur Hand nehmen, um daraus einen allgemeinen Überblick über die »geistige Entwicklung der Menschheit«, d. h. über ihre Kultur zu den verschiedenen Zeiten zu gewinnen. —*ag.*

Geschichte der katholischen Kirche in der freien Reichsstadt Mühlhausen in Thüringen von 1525 bis 1629. Nach archivalischen und anderen Quellen bearbeitet von *Philipp Knieb.* (Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes V. Band 5. Heft). 8°. XIV u. 152 S. Freiburg 1907, Herdersche Verlagshandlung. M. 3.30.

Die »Erläuterungen und Ergänzungen« zu Janssens »Geschichte des deutschen Volkes« haben — von einigen Beiträgen abgesehen — auch in nicht katholischen Fachkreisen volle Anerkennung gefunden; jedenfalls lässt man ihnen eine weit ruhigere und objektivere Würdigung zu teil werden wie seiner Zeit dem Janssenschen Werke selbst. Und doch finden in den »Erläuterungen« im grossen und ganzen die Ausführungen des verdienten Frankfurter Gelehrten nur ihre Bestätigung. — Auch das vorliegende Heft, welches auf Grund archivalischer und anderer Quellen die Einführung des Protestantismus in die freie Reichsstadt Mühlhausen in Thüringen aktenmässig darlegt, charakterisiert sich als eine gründliche wissenschaftliche Leistung. Aus der Untersuchung ergibt sich, dass die Lehre der Reformatoren der Stadt von den benachbarten Fürsten Hessens und Sachsens förmlich aufgezwungen worden ist; doch habe ich bei der Lektüre den Eindruck gewonnen, dass sich der Widerstand des Volkes bei Einführung der Reformation weniger auf die Anhänglichkeit desselben an den alten Väterglauben als vielmehr auf die Furcht gründete, mit Annahme der neuen Religion ihre Reichsfreiheit ganz

und gar zu verlieren. Bei Darstellung der wechselvollen Ereignisse fallen interessante Streiflichter auf die Kirchenpolitik und den Charakter einzelner Persönlichkeiten, wenn auch die in Betracht kommenden Fürsten durch die Arbeit nicht gerade in eine neue Beleuchtung gerückt werden.

Freiburg i. Br. *P. J. Chrysostomus Schulte* O. Cap.

Der Autoritätsbegriff in den Hauptphasen seiner historischen Entwicklung. Von Dr. *Franz von Tessen-Węsierski*, Professor an der Universität Breslau. Paderborn 1907. Ferd. Schöningh. IV u. 143 S. geh. 2.80 M.

Die vorliegende Studie sucht den auch auf dem Gebiete des Rechtes grundlegenden Begriff der Autorität in den Hauptpunkten seiner systematischen begrifflichen Zusammensetzung auf dem heutzutage so beliebten entwicklungsgeschichtlichen Wege festzustellen. Mit Recht bezeichnet der Verfasser (S. 130) als das bedeutungsvollste Resultat die durch Untersuchung gewonnene Überzeugung, dass »der Autoritätsgedanke zu jenen unwandelbaren Menschheitsgedanken gehört, die ungestört trotz der rechtlosen Fortschritte ihre uralte Kraft bewahren«. Auf moderne Geister mögen die durchaus wissenschaftlich gehaltenen Ausführungen eindrucksvoller wirken, als andere Erwägungen aszetischer und moralischer Art über Unterwerfung unter die Obrigkeit, Gehorsam u. s. w. dies je vermögen. Insbesondere findet bei der Lektüre dieser Schrift mancher im gegenwärtigen Geistesringen Stehende Gelegenheit, sich in seinem Innern einmal gründlich mit der Tragweite des Autoritätsbegriffes abzufinden, um sich seiner besonders der kirchlichen Autorität gegenüber einzunehmenden prinzipiellen Stellung wieder lebendig bewusst zu werden. Schade, dass der Verfasser sich nicht der Mühe unterzogen hat, wenigstens die zahlreichen und teilweise schwer verständlichen griechischen Belegstellen in guter deutscher Übersetzung zu bieten; dadurch hat er sich selber seinen Leserkreis sehr beschränkt. Der Wissenschaft wäre auch Genüge geleistet worden, wenn die fremdsprachlichen Texte in die Anmerkungen verwiesen worden wären; in vielen Fällen hätte ein einfaches Zitat vollauf genügt. Die Schrift sei allen Freunden philosophischen Denkens bestens empfohlen.

Freiburg i. Br. *P. J. Chrysostomus Schulte* O. Cap.

Ludwig Windthorst. Von Dr. *Ed. Hüsgen.* Mit 154 Illustrationen und 2 Beilagen. Köln, Bachem, 1907. XVI u. 477 S. 8 Mk.

Ein allen Anforderungen entsprechendes Lebensbild des grossen Führers der deutschen Katholiken in schwerer Zeit zu schreiben war

eine Ehrenschuld unserer Historiographie; diese Schuld ist durch Hüsgens prächtig ausgestattetes Buch endlich heimgezahlt. Schon das leider nicht hinreichend bekannt gewordene biographische Werk N. Knopps (Ludwig Windthorst in der Sammlung »Männer der Zeit«, hrsg. von Gustav Diercks, Dresden 1898) war ein hochzuschätzender Versuch in dieser Richtung. Das vorliegende Buch aber bedeutet, was beigebrachtes Material, Umfang und besonders Illustrationsschmuck betrifft, einen bedeutenden Fortschritt. Freilich lässt auch diese neueste Biographie nicht die Klage verstummen, dass für ein Leben des ruhmvollen Parlamentariers die Quellen intimeren Charakters, Briefe, Tagebücher, Interviews gar zu spärlich fliessen: mit dieser Tatsache musste nun einmal gerechnet werden. Aber gerade bei solcher Lage der Dinge sind die Mitteilungen im Kap. 58 über Windthorsts Persönlichkeit, speziell seine während des ganzen Lebens bewiesene katholische Überzeugungstreue angesichts der noch jüngst geschehenen hässlichen Angriffe von besonderem Werte. Der Hauptteil des Buches ist naturgemäss dem Politiker und Parlamentarier Windthorst gewidmet. Ist für die Darstellung der Tätigkeit Windthorsts im hannöverischen Staatsdienst grössere Ausführlichkeit zu wünschen, so begreift sich das aus dem Streben des Verfassers, möglichst bald an die Schilderung der unvergesslichen Verdienste des Parlamentariers während des grossen Kirchenkonfliktes zu kommen. Für diese Periode lag aber in den grossen Reden Windthorsts ein Material von höchster Bedeutung und schier unerschöpflicher Fülle vor; das für die ganze Entwicklung Charakteristische und Bedeutungsvolle erscheint in den oft ausgedehnten Zitaten mit viel Geschick ausgewählt. Mancherorts würde wohl eine breitere Schilderung des »Milieus« der Kampfzeit erwünscht sein. Wo Windthorst nach Beilegung der kirchlichen Wirren die Aufgaben der Katholiken auf sozialem Gebiete klar erfasste und zu lösen bestrebt war, lehren die Kapitel 56 und 60.

Nachträge und Verbesserungen sind naturgemäss an manchen Stellen möglich. Wie der konfiszierte Brief Windthorsts an v. Haza (S. 143) an die Öffentlichkeit gekommen ist, wurde durch Moriz Busch's Tagebuchblätter II, S. 337 bekannt. Die Aufhebung der katholischen Abteilung erfolgte am 8. Juli 1871; so ist es denn nicht auffallend, dass »schon am 3. Juli jenes Jahres Bismarck hierüber mit Prof. Aegidy redete«. Brücks Geschichte der kath. Kirche in Deutschland im 19. Jahrhundert, deren IV. Band (2. Aufl., Münster 1907) zum grossen Teil über den Kulturkampf handelt, scheint dem Verf. unbekannt zu sein.

z. Z. München. Dr. *J. B. Kissling.*

Das Alttestamentliche Zinsverbot im Lichte der ethnologischen Jurisprudenz sowie des altorientalischen Zinswesens, von Dr. Johann *Hejcl*, Professor an der theologischen Lehranstalt in Königgrätz. (Bd. XII, Heft 4 der »Biblischen Studien«, herausg. von O. Bardenhewer). Freiburg, Herder, 1907. 98 S. Preis: M. 2,80.

Die grosse und weittragende Bedeutung der kirchlichen Wucherlehre ist bis heute noch wenig erkannt worden. Man gefällt sich in kleinmütigen Vertuschungsversuchen, in Apologien, die von dem Wunsche diktiert sind, mit der herrschenden Meinung nicht in Widerspruch zu treten. Das erscheint begreiflich und verzeihlich. Denn die Welt will heute tatsächlich die volle Wahrheit über Zins und Wucher nicht hören, sie kann sie nicht ertragen. Non potestis portare modo!

Und doch wird das »*grosse Problem*«, um mit dem genialen Justus Möser zu reden, über kurz oder lang endlich einmal gründlich, unbefangen und ernstlich in Angriff genommen werden müssen. Auch dafür wird der Zwang und die Not der Zeit bald schon sorgen.

Eine sehr verdienstliche Vorarbeit für die Lösung dieser schwierigen Aufgabe bietet uns Prof. *Hejcl* (sprich: Heissel) in dem oben angeführten neuesten Heft der Biblischen Studien.

Das 1. Kapitel behandelt das »Zinswesen im Lichte der ethnologischen Jurisprudenz« (S. 1—17). Als die Grundlage aller sozialen Verbände bei primitiven Völkern ist die *geschlechterrechtliche Organisation*, die sich auf Blutsgemeinschaft stützt, zu denken. Solange ein Volk auf dieser Kulturstufe steht, gibt es noch kein Privateigentum und daher auch keine Darlehenskontrakte. Mit dem Verfall des Kollektivismus und dem Zunehmen des Sondereigentums entstehen allmälig auch Leihgeschäfte. Allein das Gefühl der Solidarität und Brüderlichkeit herrscht noch und macht die Vorstellung unmöglich, aus dem Darlehen Nutzen ziehen zu wollen. Der Sinn für die Gerechtigkeit führt zur Anschauung, dass der Schuldner nur so viel zurückzugeben verpflichtet ist, als er entliehen hat, und nicht mehr. Als unerschütterliches Dogma der ethnologischen Jurisprudenz ist der Satz aufzustellen, dass der Begriff »*Zins*« ursprünglich *unbekannt*, das *Darlehen ursprünglich stets unverzinslich war* (S. 9).

Das 2. und 3. Kapitel handelt über das Zinswesen im alten Ägypten (S. 18—21) und in Babylonien und Assyrien (S. 22—56). Seit ihrem ersten Eintritt auf den Schauplatz der Weltgeschichte erscheinen die Babylonier als *Geldleute*. Die Solidarität ist verschwunden und mit ihr das Gefühl zur gegenseitigen gemeinsamen Hilfeleistung. Individualismus und Egoismus herrschen. Wegen ihrer

Geldsucht können die Babylonier mit Recht den heutigen Amerikanern zur Seite gestellt werden. Bei keinem Kulturvolke hat das Geld so seine Ausbildung erhalten. Ihr Grundsatz ist: Il faut s'enrichir, il faut faire produire les valeurs, sagt der Sachkenner *Revillout*. Für sie ist *das Geld ein lebendes Wesen*. Es ist sehr interessant, dass in den assyrischen und neubabylonischen Kontrakttafeln für die Bezeichnung von »Summe«, »Betrag«, »Kapital« u. dgl. das Wort kakkadu (ideographisch geschrieben SAG-DU) gebraucht wird, welches ursprünglich so viel als *Kopf* (caput, vgl. das Wort »*capital*«) bedeutet. Als SAG (= Kopf) wird aber auch häufig *der Sklave* angeführt!

Ist das Geld ein lebendes Wesen, dann muss es natürlich auch *wachsen*. Das babylonische Wort für *Zins* heisst sibtu; es bedeutet so viel als *Zuwachs*, besonders am *Vieh*. Das Ideogramm für sibtu wird auch gebraucht für bûlu = vierfüssiges Tier, für lalû = Junges, Nachwuchs, und für urisu = Zicklein. Das berechtigt uns zur Annahme, dass sich der Babylonier den *Zins* als ein *Junges* und daher *das Kapital wie ein gebärendes Tier*, z. B. Kuh, Schaf u. dgl. vorgestellt hat, und wie er bestrebt war, dass ihm das Vieh durch Junge seinen Besitz vermehre, so hat er dasselbe vom Gelde verlangt. Dies Verlangen ist ihm in Fleisch und Blut völlig übergegangen und wurde Grundlage zu vielen Rechtsbestimmungen (S. 28 f.).

Es ist allgemein anerkannt, welch grossen Einfluss die babylonisch-assyrische Kultur auf die Nachbarländer und die Folgezeit ausgeübt hat. Da das Zinswesen ein Bestandteil dieser Kultur war, so hat auch seine Einwirkung bis auf Griechenland und Rom, ja bis auf die Gegenwart sich erstreckt. Daher finden sich dieselben Vorstellungen und entsprechende Ausdrücke bei den Griechen wie bei den Römern.

Die Einbildung, der Zins sei eine »von innen heraus erzeugte«, »organische«, »natürliche« *Frucht des Kapitals*, jedes Kapital »*trage*« Zins oder Rente in ganz so natürlicher und selbstverständlicher Weise wie etwa eine Kuh ein Kalb oder ein Birnbaum Birnen oder ein Weizenacker Weizen trägt — diese naive Wahnidee spukt noch heute in den Köpfen der aufgeklärten Welt. (Vgl. die Aufsätze über Kapital und Zins vom Schreiber dieses in der »Monatsschrift für christliche Sozialreform«, 1894, Heft 7—9, 1896, Heft 4—12, 1897, Heft 3—6).

Das 4. Kapitel endlich handelt über den Ursprung und die Entwicklung des alttestamentlichen Zinsverbotes. Wenigstens die Grundlage, *der Keim* des Zinsverbotes, ist auch bei Israel als eine

allgemeine ethnologische Erscheinung zu betrachten. Wahrscheinlich fand der grosse jüdische Gesetzgeber *Moses* die Anfänge des Schuldwesens, des Zinsnehmens und das Widerstreben der volkstümlichen Ethik gegen das letzte bei seinem Volke vor. Diese ethische Ansicht musste bei ihm Beifall finden, weil sie die Armen schützte und soziale Gleichheit aller Volksgenossen förderte, und darum hat er sie kodifiziert (S. 64). Die alttestamentlichen Ansichten über Zins und Wucher können durchaus nicht von den Babyloniern oder Assyriern entlehnt sein, da hier entwickeltes Zinswesen Kapitalismus, Gewinnsucht bezw. *allgemein verbreiteter offizieller Wucher*, selbst mit heiligen Tempelgütern von seiten der Träger der Religion vorherrscht, in der Bibel dagegen die *Liebe zum armen* Genossen in den Vordergrund tritt. Das alttestamentliche Zinsverbot konnte weder aus dem Hammurabigesetze noch aus der babylonisch-assyrischen Praxis, weder zur Zeit des Moses, noch in der späteren Zeit, nicht *vor* dem Exil, nicht *während* desselben und nicht *nach* demselben entlehnt sein (S. 91).

Das babyloniseh-assyrische Zinswesen trägt zwar das Gepräge höherer Stufe *national-ökonomischer Entwicklung* als das biblische. *Ethisch* dagegen stehen die biblischen Bestimmungen in diesem Punkte unvergleichlich höher (S. 93).

Die Arbeit Hejcl's ist eine wertvolle wissenschaftliche Leistung. Wir können seinen Resultaten fast überall zustimmen. Wenn er indes meint, das alttestamentliche Zinsverbot sei *nur* ein praeceptum iudiciale, d. h. ein bürgerliches Gesetz, welches *nur* die wirtschaftliche Lage damaliger Zeit berücksichtige und *nur* für dieselbe berechnet sei (S. 74), so müssen wir diese Behauptung bestreiten oder mindestens sehr erheblich einschränken. Wir sagen vielmehr mit P. *Weiss*: Die biblische und kirchliche Lehre von Zins und Wucher »steht hoch über allen wirtschaftlichen Zuständen der alten und neuen Zeit« (Apologie, IV [1], S. 458 f.).

Die Wandlungen in der Zinslehre sind nur wohlbegründete Konzessionen, welche die Kirche unbeschadet ihres *Prinzips* den jeweiligen Zeitverhältnissen machen durfte, ja machen musste. Wie Gott der Herr im Altertum gleichsam widerwillig, ungern und nur im Zorn die Polygamie und Sklaverei duldete, dazu gezwungen und veranlasst durch die Verkehrtheit und Herzenshärte der Menschen, so duldet und erlaubt heute die Kirche das Zinsnehmen als eine traurige Notwendigkeit und als das kleinere Übel. Dass das heute geltende Wirtschafts- und Rechtssystem nicht das *normale* und *ideale* sei, fühlen dunkel viele der neuesten Autoren, wie Lehmkuhl,

Cathrein, Heinrich Pesch, Antoine etc. »Es liegt nicht in unserer Absicht — sagt *Cathrein*, Moralphilosophie. II[1], S. 290 — die heutigen Zustände, auf welche wir die Erlaubtheit des Zinsnehmens gründen, als *ideale* zu verteidigen. Wir behaupten blos, so wie sich die volkswirtschaftlichen Verhältnisse tatsächlich gestaltet haben und solange sie so bleiben, ist das Zinsnehmen innerhalb gewisser Grenzen nicht ungerecht«. *Ch. Antoine*, S. J. (Cours d'Economie sociale. Paris 1896, p. 500) äussert: »Dans l'ordre économique capitaliste, l'argent est virtuellement et généralement *productif*, et, par conséquent, le prêt à intérêt est pleinement justifié dans les circonstances économiques *actuelles*; dans un ordre économique non capitaliste, il *ne serait pas* légitime. — Dire que l'argent a une productivité virtuelle *ne signifie pas* qu'il possède une *vertu productive*, mais que *tout se passe comme s'il avait cette vertu.* — Le prêt à intérêt est une conséquence nécessaire de l'ordre économique moderne, du capitalisme moderne. Système *défectueux* et *antinaturel;* mais il faut bien le tolérer provisoirement, et avec lui tout ce qui en découle fatalement«.

Die sogenannte »Arbeitswerttheorie« der klassischen politischen Ökonomie und die konsequent daraus abgeleitete »Mehrwerttheorie« ist die glänzendste Apologie der Wucherdoktrin der Kirche, die gründlichste Rechtfertigung ihrer früheren Strenge ebensowohl als ihrer heutigen Milde und Toleranz. Vergl. unsere Schrift: Warenwert und Kapitalprofit. 1902. S. 29—44.

Paderborn. *W. Hohoff.*

Fromme's Kalender für den katholischen Klerus Österreich-Ungarns 1908, redigiert von *Roman G. Himmelbauer*, Chorherr von Klosterneuburg. Wien. K. Fromme. Kronen 3,20.

Der beliebte Kalender beginnt dieses Jahr seinen 30. Jahrgang. Ausser einer reichen Fülle praktischer Notizen, die sich jedes Jahr wiederholen, bietet er eine Reihe von Abhandlungen, die mehr als ephemeren Wert haben und in das Gebiet des Kirchenrechts und der praktischen Seelsorge hinübergreifen: Jugendfürsorge und Klerus von Dr. K. Hilgenreiner; Die Religionsstörung von Dr. Joh. Sojka; Ein Ruhmesblatt des literarisch tätigen Klerus Österreichs (Liste der (456) Geistlichen, die schriftstellerisch tätig sind, nach Kreiters Kath. Literaturkalender 1907); Praktische Winke für die Benefiziaten von Franz Polivka. Die Statistik über den Klerus im Parlament weist 48 geistliche Mitglieder im Abgeordnetenhaus und 28 im Herrenhause auf. Die umfangreichen (S. 39—176) statistischen

Angaben über die Gesamtkirche berücksichtigen vor allem Österreich-Ungarn (S. 52—131), dann Europa (S. 131—164), schliesslich summarisch die ganze Welt. Wir kennen kein deutsches Jahrbuch, das dieselben mit solcher Vollständigkeit bietet; sie sind auch, soweit Referent dies beurteilen kann, ziemlich zuverlässig.

Hünfeld. *J. Pietsch.*

Der Briefwechsel zwischen dem jüngern Plinius und Kaiser Trajan die Christen betreffend. Wert und Bedeutung desselben für die älteste Kirchengeschichte. Von Dr. theol. *A. J. Kleffner*, Paderborn 1907. S. 78. Druck u. Verlag der Bonifacius-Druckerei.

Für den Kirchenhistoriker hat auch der kleinste Überrest aus der ältesten Zeit des Christentums eine grosse Bedeutung. Sieht man sich nach solchen Quellenstücken auf heidnischem Boden um, so sind sie für den Anfang sehr gering. Fast alles, was in dieser Beziehung für das erste Jahrhundert überliefert ist, trägt den Stempel der Unechtheit an sich. Erst mit dem Anfang des 2. Jahrhunderts betritt man hier den Boden der Geschichte. Da nimmt der Brief, den Plinius als Statthalter Bithinien inbezug auf die Christen an Trajan sandte, die erste Stelle ein. Dieser Brief und die Antwort des Kaisers darauf sind sehr wichtige Dokumente für die Kirchengeschichte. Ihre Bedeutung ist eine doppelte: sie geben uns vor allem Aufschluss über das Verhältnis des römischen Staates zum Christentum, spezieller über die juridische Grundlage der Christenverfolgungen im römischen Reiche, und in zweiter Linie werfen sie interessante Streiflichter auf das Christentum selbst und seine Bekenner. Diese Briefe hat nun K. einer eingehenden, wissenschaftlichen Untersuchung unterzogen.

Zuerst werden die beiden Briefe in deutscher Übersetzung abgedruckt (3—7) — der lateinische Text findet sich im Anhang 76—78) —, sodann nach ihrem Inhalte gewürdigt. I. Der Brief des Plinius zeigt uns die weite Ausbreitung des Christentums am Anfange des 2. Jahrhunderts (7—16); II. er gibt Zeugnis von dem Glauben und Gottesdienste, sowie von dem tugendhaften Leben der wahren Christen (16—35); endlich III. ist dieser Brief des Plinius mit der Antwort Trajans die Quelle, um eine Antwort auf all die Fragen zu geben, die in den letzten Jahrzehnten inbezug auf die Christenverfolgungen und ihren rechtlichen Charakter aufgeworfen wurden (35—75). Der Verfasser kommt zu dem Resultate, dass das Reskript Trajans sich darstellt als »das erste von der höchsten Instanz mit unzweideutigen Worten ausgesprochene, uns bekannte

offizielle Verdammungsurteil gegen das christliche Bekenntnis als solches« (71) Es wäre sehr zu begrüssen, dass immer mehr solche Einzelfragen, besonders aus der ältesten Zeit eingehend, mit Benutzung der ganzen einschlägigen Literatur, wie es auch hier geschehen ist, in gründlicher, frischer, lebendiger Darstellung erörtert würden, selbst wenn keine neuen, selbständigen Resultate zu Tage gefördert werden. Es ist dies nicht so sehr in apologetischem Interesse erwünscht, wie man vielfach annimmt, sondern vor allem im Interesse einer gediegenen kirchengeschichtlichen Grundlogung der ersten Jahrhunderte. Je mehr die apologetische Behandlungsweise zurücktritt, desto eher wird man mit der historischen Methode die Wahrheit feststellen und erkennen können, die durch sich selbst wirkt.

Eine kurze Übersicht über die Überlieferungsgeschichte der Briefe und über die Frage nach der Echtheit wäre vielleicht im Interesse der Vollständigkeit erwünscht gewesen. *Schaefer.*

»Die Kongregation unserer lieben Frau von Trier« *Welschnonnenkloster.* Eine kirchenrechtliche Studie zur Entwicklung des Instituts der religiösen Genossenschaften unter dem französischen Konsulat und ersten Kaiserreich von Justizrat Dr. iur. *Muth*, Verlag von J. K. Ed. Heitz (Heitz & Mündel). Strassburg 1907. VIII u. 248 S.

Der Zweck dieser Studie ist zunächst ein praktischer. Verfasser sucht darzutun, dass das Eigentumsrecht an dem durch preussisches Gesetz vom 31. Mai 1875 säkularisierten und seither zur Unterbringung eines paritätischen Lehrerinnenseminars und einer höheren Töchterschule verwendeten Kloster der Schwestern aus der Kongregation U. L. F. von Trier, einer Abzweigung aus dem Orden der Augustinerinnen, nicht dem preussischen Fiskus noch der Stadt Trier, sondern der aufgelösten Ordensniederlassung selbst zustehe, obwohl schon seit dem Jahre 1903 der ganze Klosterbering mit Ausnahme der Kirche im Grundbuch auf den Namen der Preussischen Unterrichtsverwaltung eingetragen ist und das Provinzialschulkollegium in Koblenz mittelst Verfügung vom 5. August 1907 auch das Eigentum der Kirche für die Unterrichtsverwaltung in Anspruch nimmt. Die Beweisführung Muth's lässt sich etwa folgendermassen zusammenfassen. Die fragliche Kongregation besass seit ihrer Gründung im Jahre 1652 bis zu ihrer Auflösung von 1875 den Charakter einer gesetzlich anerkannten religiösen Genossenschaft und juristischen Person. Das Eigentumsrecht am früheren Klostergebäude zu Trier wurde ihr durch kaiserliches Dekret vom 9. Jan.

1805 ausdrücklich zugesprochen, obwohl dasselbe schon durch den für die linksrheinischen Departements erlassenen Säkularisationsbeschluss feststand, da letzterer den Schwestern als *Lehr*schwestern den Eigentumsbesitz an ihrem Klostergebäude beliess.

»War aber«, so folgert der Verfasser mit Recht, »das strittige Klostergebäude Eigentum der aufgelösten Kongregation, dann war und ist es Sache der Preussischen Staatsregierung, in Gemässheit des § 4 Absatz 1 und 2 des Gesetzes vom 31. Mai 1875, G.-s. S. 217, einen Staatskommissarius für die Vermögensverwaltung der aufgelösten Ordensniederlassung zu bestellen. Des weiteren aber wird es alsdann Sache der Gesetzgebung in Preussen sein, auf Grund des § 4 Absatz 3 des nämlichen Gesetzes, demnächst über die zukünftige Verwendung des Klostervermögens Bestimmung zu treffen«.

Diesem besonderen, praktischen Teil des Buches, in welchem der Verfasser auf die einzelnen Momente des angegebenen Beweises näher eingeht, ist ein allgemeiner, mehr theoretischer, vorausgeschickt, welcher vom Begriff und der Rechtspersönlichkeit der religiösen Kongregationen nach französischem Recht und deren Schicksal während der französischen Revolution sowie unter dem ersten Konsul und nachherigen Kaiser handelt und darum auch weitere Kreise interessieren wird.

Freiburg i. Br. *Weber.*

Prof. Dr. theol. Chr. Schmitt, Cardinal Nikolaus Cusanus. Programm. Coblenz 1907. 27 S.

Die Blätter aus der Festschrift des Coblenzer Realgymnasiums wollen über den gegenwärtigen Stand der Cusanusforschung orientieren. Sie stellen die Literatur über Cusanus ziemlich eingehend zusammen und entwerfen ein kurzes Bild des Lebens, der öffentlichen Wirksamkeit und der wissenschaftlichen Ideen und Leistungen des grossen Kardinals. Unverständlich ist mir ein Teil der Anmerkung auf Seite 7 geblieben, inwiefern nämlich in dem Düx'schen Ausdruck »retractatio Cusani«, womit Düx die Änderung der Anschauung des Cusanus, als stände das Konzil über dem Papst bezeichnet, eine Insinuation liegen soll, die dem ehrlichen deutschen Charakter des Kardinals widerspreche. Der literarische und polemische Fussnotenapparat wäre wohl besser in einen Anhang verwiesen. *Adolf.*

Harmonie der sieben vorzüglichsten Messopfer-Theorien von *P. Michael*, Ord. Cap. — IV u. 71 S. gr. 8°. geheftet Mk. 1.50. Verlag der Druckerei Lehrlingshaus in Mainz, 1907.

Die Frage, worin bei der hl. Messe der eigentliche Opfercharakter liege, hat seit dem Tridentinum bei den Theologen die

verschiedensten Erklärungsversuche gefunden. P. Michael hat in vorliegender Schrift die sieben vorzüglichsten zusammengestellt und geprüft, welche Licht- und Schattenseiten die einzelnen aufweisen. Keine der sieben hat ihn völlig befriedigt; er vergleicht sie mit einer Tonreihe, zu deren Voll- und Wohlklang die Oktav fehle, und diese herzustellen hat sich der Verfasser zum Ziele gesetzt. Es ist hier nicht der Ort einer eingehenden Besprechung der von P. Michael ausfgestellten neuen Theorie; nur mit wenigen Worten seien die Kernpunkte hervorgehoben. — Beim Kreuzesopfer bestand das Wesen, der eigentliche Opferakt darin, dass Christus freiwillig, aus unendlicher Liebe seine Seele in die Hände des himmlischen Vaters aushauchte. Durch diese Trennung der Seele vom Leibe und Blute wurde die menschliche Natur Christi aufgelöst, zerstört (destructio substantialis). Aber noch eine weitere Veränderung trat ein. Die Seelenkräfte Christi (mit Ausnahme des Verstandes und Willens) wurden ausser Tätigkeit gesetzt. Der Körper verlor seine äussere Schönheit und Beweglichkeit (destructio accidentalis). Das Vergiessen des Blutes Christi gehört zur Art und Weise, wie er sich opferte, nicht aber zum eigentlichen Opferakte, da ja der Tod Christi nicht eine Folge des Blutverlustes, sondern seines freien, göttlichen Willens war.

Wie finden wir nun diese Momente beim Messopfer wieder, welches nach dem Trident: »una eademquo est hostia, idem nunc se offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa«? Hier setzt sich Christus in derselben unendlichen Liebe durch die Konsekration als Opfergabe gegenwärtig. Die damit verbundene Zerstörung der Opfergabe besteht indes nicht in einer neuen Trennung der Seele vom Leibe, sondern darin, dass Christus durch die Konsekration die niedern Seelenkräfte ausser Tätigkeit, seinen Leib aber ohne äussere Ausdehnung und Lebensbetätigung gegenwärtig setzt. Es liegt also hier nicht, wie beim Kreuzesopfer, eine destructio substantialis, wohl aber eine wirkliche destructio accidentalis vor, welche jener am Kreuze gleichwertig (aequivalent) ist. Auf diese Weise glaubt der Autor am besten den Opfercharakter der hl. Messe zum Ausdruck gebracht und die Mängel der übrigen Theorien vermieden zu haben. Wir enthalten uns einer Kritik, möchten aber die Schrift wegen ihrer gründlichen und originellen Behandlung dieser wichtigen Frage allen Theologen bestens empfehlen.

Freiburg i. B. *P. Bertr. Kurtscheid* O. F. M.



I. Abhandlungen.

1. Die Translation der Bischöfe im Altertum.

Von Dr. *Leo Ober*, Priester der Diözese Strassburg.

Öfter zitierte Werke.

Aguirre, Saëns Card. di, Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae. Romae. I. 1693.

Bardenhewer, Otto, Patrologie. Freiburg. 2. Aufl. 1901.

Berardi, Sebast., Commentaria in ius ecclesiasticum universum. Venetiis. 2. Aufl. 1778. Erster Band.

Bianchi, Anton, Della potestà et della politia della chiesa. Roma. tom. V. pars I. 1750.

Binterim, A. Jos., Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christ-katholischen Kirche. Mainz. 2. Aufl. 1837 ff.

Bouix, D., De episcopo ubi et de synodo diocesana. 2 Bände. Paris 1859.

Bruns, Canones apostolici et concilia saeculi IV—VII. 2 Bde. Berol. 1839.

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, editum consilio et impensis Academiae Litterarum Caesareae. Vindobonensis. Vindob. 1866 ff.

Coustant, Epistolae Romanorum pontificum. I. Paris. 1721.

Dictionnaire de théologie catholique. Paris 1899 ff.

Espen, Zegeri van, Opera. 6 Bände. Lovanii 1732 ff.

Fahrner, Ign., Geschichte der Ehescheidung im kanonischen Recht. I. Teil Freiburg 1903.

Florens, Francisc., Opera iuridica. Venetiis 1763.

Freisen, Ign., Geschichte des kanonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenliteratur. Tübingen 1888.

Haddan, A. W., Art. Bishop II. 1. in Adictionary of Christian antiquities. edit. by Wil. Smith and S. Cheetham. London 1875. I. 225—226.

Harnack, Adolf, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3 Bände. Freiburg und Leipzig. 3. Aufl. 1894 ff.

Hatsch, E., Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum. Übersetzt von Ad. Harnack. Giessen 1883.

Hergenröther, Jos., Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte. Freiburg. 1. Band. 4. Aufl. 1902.

— Jos. Photius, Patriarch von Konstantinopel. 3 Bände. Regensburg 1867—1869.

— *-Hollweck*, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts. Freiburg. 2. Aufl. 1905.

Hefele, C. Jos., Konziliengeschichte. 8 Bände. Freiburg 2. Aufl. 1873 ff.

Hinschius, P., System des katholischen Kirchenrechts. 5 Bände. Berlin 1869 ff.

Jaffé, Regesta Pontificum Romanorum. 2 Bände. Lips. 2. Aufl. 1883.

Lauchert, F., Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Konzilien. Freiburg 1896 (Sammlung kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften Bd. I. Heft 12).

Löning, Edg., Geschichte des deutschen Kirchenrechts. 2 Bände. Strassburg 1878.

Lupus, Christ., Operum tom. I. Venetiis 1724.

Maassen, F., Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts im Abendlande bis zum Ausgang des Mittelalters. Graz I. 1870.

Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Flor. et Venet. 31 vols. 1759 sqq.
(Durch anastigmatisches Verfahren vervielfältigt. Paris 1901 ff.)

Marca, Petr. de, De concordia sacerdotii et imperii. Roboreti 1742.

Migne, J. P., Patrologiae cursus completus. Paris 1844—1866 (Series graeca zitiert M. P. Gr.; Series latina zitiert M. P. L.).

Neller, Christoph, De translatione episcopi. dissert. I[a] et II[a]. (Ant. Schmidt, Thesaurus iuris ecclesiastici. Heidelberg, Bamberg et Wirceburgi. III. 1774).

Phillips, Georg, Kirchenrecht. 8 Bände. Regensbg. 1854; Band 8. Erste Abteilung von Vehring.

Ῥαλλῆ, Κονστ. Περὶ μεταθέσεως ἐπισκόπων κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας. ἐν Ἀθήναις. 1898.

Rauschen, Gerh., Jahrbücher der christl. Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr. Freiburg 1897.

Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, herausgegeben von A. Hauck. 3. Aufl. 1896 ff.

Sägmüller, J. B., Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts. Freiburg 1904.

Scherer, R. v., Handbuch des Kirchenrechts. Graz. 2 Bände. 1886, 1898.

Sdralek, Art., Translation in F. X. Kraus, Realenzyklopädie der christl. Altertümer. Freiburg 1886 II, 911—913.

Stiegler, Maria Albert, Dispensation, Dispensationswesen und Dispensationsrecht im Kirchenrecht. Mainz I. 1901.

Stutz, Ulrich, Kirchenrecht in S. Holtzendorf-Kohlers Enzyklopädie der Rechtswissenschaft (Bd. II, S. 809—972). Leipzig und Berlin 1904.

Thiel, Andreas, Epistolae romanorum Pontificum genuinae. Brunsbergae I. 1868.

Thomassinus, Lud., Vetus et nova ecclesiae disciplina. 10 Bände. Magontiaci 1736 ff.

Turner, Cuth. Ham. Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissimi. Oxonii 1899 ff.

Wernz, Fr. X., Jus decretalium. Romae. 4 Bände. 1898 ff.

Zaccaria, Fr., Anti-Febronio. 4 Bände. Cesena 1770.

---

§ 1. Einleitung.

»Die ersten Stadien der kirchlichen Verfassungsbildung scheinen sich der einwandfreien Schilderung zu entziehen. Nur in ihren allgemeinen Umrissen sind sie erkennbar, die Quellen aber mannigfacher Deutung fähig.« [1]) Jedoch man braucht nur einige Jahr-

1) *Alb. Werminghoff*, Geschichte der Kirchenverfassung Deutschlands im Mittelalter. Hannover und Leipzig. I. 1905. S. 7; die Literatur über die

zehnte im zweiten Jahrhundert emporzusteigen, um alsbald in scharfen Umrissen sowohl das Rechts- als auch das Verfassungsleben der Kirche klar zu erkennen, wie es in lebendiger Weiterentwicklung einer reichen Entfaltung zustrebte. Die meist charismatisch begabten Träger der nicht lokal fixierten Ämter, die ursprünglich so häufig auftraten, verschwinden mehr und mehr; an die Spitze der Presbyter und Diakone tritt der Bischof, der mit disziplinärer und jurisdiktioneller Gewalt ausgestattet erscheint: aus den »Episkopen« entwickelt sich immer klarer der katholische Episkopat. Die Überzeugung, dass diese Stellung der Bischöfe in der Kirche dem Willen ihres Stifters durchaus konform sei und auf dessen Anordnung zurückgehe, mit einem Worte, dass die Kirche ihrem Wesen nach Rechtskirche sei, ist allgemein verbreitet; die Existenz eines »göttlichen Kirchenrechts« bildet somit einen unbestrittenen Glaubenssatz. [1])

Aufgabe der folgenden Jahrhunderte war es nun, die Folgerungen, die in dem Glauben an die gottgewollte Stellung der Bischöfe wie im Keime lagen, zu ziehen und deren Rechte und Pflichten im Einzelnen festzustellen. Jedoch in den ersten drei Jahrhunderten waren die Verhältnisse einer natürlichen Fortentwicklung nicht günstig; die Kirche schmachtete unter den Verfolgungen, die sie von seiten der römischen Staatsgewalt zu erdulden hatte und musste ein zurückgezogenes Dasein führen; daher war auch eine einheitliche, die Gesamtkirche umfassende und mit den geringfügigen Angelegenheiten sich befassenden Gesetzgebung nicht möglich. Erst in den Zeiten tiefen äusseren Friedens, wie das 3. Jahrhundert und endgiltig das Jahr 313 sie brachte, konnte die Kirche an die Lösung dieser Aufgabe herantreten. [2])

Verfassung der Kirche mit besonderer Rücksicht auf die Anfänge des Episkopats bespricht *Stanislaus von Dunin-Borkowski,* Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopats (Ergänzungsheft zu den Stimmen aus Maria-Laach n⁰ 77) Frbg. 1900; vgl. ferner *H. Bruders*, Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre 176 n. Chr. (Forschungen zur Literatur und Dogmengeschichte, herausgeg. von Alb. Ehrhard und J. B. Kirsch. IV, Heft 1 u. 2). München 1904.

1) vgl. besonders *R. Sohm*, Kirchenrecht, Leipzig I. 1892, S. 157 ff., dessen Ausführungen über diesen Punkt wertvoll sind, wenngleich seine Untersuchungen über die Urverfassung der Kirche und das Resultat, dass »das Wesen des Kirchenrechts mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch stehe« (S. 5), unhaltbar sind. vgl. *Ul. Stutz*, Die kirchliche Rechtsgeschichte, Stuttgart 1905, S. 17 f.; *von Dunin Borkowski*, Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopats (l. c.) S. 153 ff.

2) vgl. *Ad. Harnack*, Jus ecclesiasticum (Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften I. 1903, S. 212 ff.); *Hinschius* III, 669 ff.; *Ul. Stutz*, K.-R. S. 813.

Infolgedessen waren vorläufig die Rechte des Bischofs seiner Gemeinde gegenüber gesetzlich wenig beschränkt. Vielmehr waren die gegenseitigen Beziehungen hauptsächlich durch die Kernwahrheit geregelt, dass der Bischof der Nachfolger der Apostel sei und so an Christi Statt sein Amt verwalte.[1]) Es ist dies ein Gedanke, der das ganze Altertum hindurch sehr betont wurde, und der bei den Vätern so beliebte Nachweis der apostolischen Sukzession durch Aufzählung der Bischofsreihen bezweckte in letzter Linie, die Sendung der Bischöfe durch Christus, die »missio«, nachzuweisen.[2]) Die schon beim hl. Ignatius (98—117)[3]) auftauchende Vorstellung, dass jede Kirche eigentlich zwei Bischöfe habe, einen sichtbaren auf Erden und einen unsichtbaren, nämlich Christus, im Himmel, gehört in denselben Gedankenkreis.

War der Satz, dass die Bischöfe als Stellvertreter Christi zu betrachten seien, anerkannt, so war damit auch die Stellung der Bischöfe eine unerschütterliche, ihre Rechte unantastbar. Anderseits waren aber damit auch ihre Pflichten ihrer Kirche gegenüber bestimmt; es war ihnen zur Aufgabe gestellt, in ihren Beziehungen zur Kirche dem höchsten Ideale überhaupt zuzustreben; denn das Verhältnis Christi zur Kirche ist schon in der Bibel in den erhabensten, herrlichsten Zügen, meist in der allegorischen Form von Bildern, gezeichnet.[4]) So wird Christus hier bezeichnet als die Grundfeste der Kirche (I. Cor. 3, 11), als deren Eckstein (Eph. 2, 20) und als der Weinstock, dessen Ranken die Gläubigen sind (Johan. 15, 5). Er ist das Haupt, die Gläubigen sein Leib,[5]) seine Glieder.[6]) Das Verhältnis, das zwischen ihm und der Kirche besteht, ist dem Verhältnis des Gatten zu seiner Gattin analog.[7]) Manche dieser Bilder übertrug man bald auch auf den Bischof und bezeichnete ihn z. B. als den Vater seiner Kirche, als deren Hirte u. s. w.

---

1) vgl. *P. Schanz*, Apologie des Christentums. Freiburg 1898. III². 91 ff.; *Ul. Stutz*, K.-R. S. 814 f.; 819 f.; 825 f.; Derselbe, Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechts. Berlin 1895, S. 13 f.; *Löning* I, 103 ff.; *Ad. Harnack*, Dogmengeschichte. I. 379 ff. Dass Ansätze zu einer rechtlichen Regelung des Verhältnisses zwischen Bischof und seiner Gemeinde damals schon vorhanden waren, soll natürlich nicht geleugnet werden. vgl. *Aloys Schmidt*, Die Bistumssynode. Regensburg 1851. II. 1. 33 f.; *Ott*, Kirchliche Gerichtsbarkeit. Wien 1897. 5 ff.; *Wernz* I. 97.

2) vgl. *P. Schanz* (l. c.) III. 129 ff.; *R. Sohm*, K.-R. (l. c.) 214 ff.

3) *Ignatius* ad Magnes. III. 2; ad Roman. IX. 1. (*F. X. Funk*, Die apostolischen Väter. Tübingen und Leipzig 1901. (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengesch. Quellenschriften herausg. v. G. Krüger. 2. Reihe. 1. Heft). S. [88]; [98]).

4) vgl. z. B. *Scheeben-Atzberger*, Handbuch der kath. Dogmatik. Freiburg 1898. IV. 1. S. 302 ff.

5) I Cor. 12, 27; Eph. I, 22 f.; 4, 12 ff.; 5, 23.

6) I Cor. 6, 15; Eph. 5, 30.

7) Eph. 5, 23—32.

Von hoher Bedeutug für das spätere Kirchenrecht sollte besonders ein Bild werden, das biblische Bild von der Kirche als der Braut Christi; es wurde schon von den Vätern mit besonderer Vorliebe verwendet.[1]) Als man nämlich auch dieses Bild auf die Bischöfe übertrug, musste als unmittelbare Konsequenz die Vorstellung entstehen, dass der Bischof und seine Kirche in der innigsten Weise in Form einer Ehe miteinander verbunden seien. Hiermit war aber auch sogleich jene andere Anschauung gegeben, dass der Bischof seinen Bischofsitz nicht verlassen dürfe, um einen anderen zu besteigen, da dies ja einem geistigen Ehebruch gleichkäme. Dass man dann gegen diesen »geistigen Ehebruch« auch positive Gesetze erliess und Verbote des Übergangs von einem Bischofssitze zu einem andern, Translationsverbote aufstellte, ist nur natürlich.

Die Vorstellung von der geistigen Bischofsehe bildet somit im Altertum den Ausgangspunkt der Translationsverbote. Aber nicht bloss dies: sie wurde auch die ideale Grundlage der gesamten Translationsdisziplin, die in der vorliegenden Abhandlung zur Darstellung kommen soll, und hat dieselbe in nachhaltiger Weise beeinflusst.

Ferner mussten, unabhängig von der Vorstellung der geistigen Bischofsehe, alte, im Interesse der geordneten Verwaltung der Kirchen sich allmählich herausbildende Gewohnheiten und Vorschriften ebenfalls zu dem Verbot des Übergangs zu einem anderen Bischofssitze führen.

Im dritten Jahrhundert war es schon im Orient wie im Occident Vorschrift, dass das Volk bei der Wahl eines neuen Bischofs über die Würdigkeit und Geeignetheit des Kandidaten öffentlich Zeugnis ablege.[2]) Diese Vorschrift setzt voraus, dass der Lebenswandel des Kandidaten den Gemeindemitgliedern auch bekannt war;[3])

---

1) vgl. Psalm 44; das Hohelied; Ez. 16, 60: Matth. 9, 15; 22, 2; Joh. 3, 29; 2 Cor. 11. 2; Ephes. 5, 30; Apok. 12, 2 ff.; 19, 7—9; 21, 2. Von den Schriften der Väter kommen besonders die Kommentare zum Hohelied in Betracht. — *Scheeben-Atzberger* l. c. IV. 1. S. 289; 303; *P. Schanz* l. c. III. S. 70 ff.; *R. Seeberg*, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erlangen und Leipzig 1895. I. 139 ff.; *Ant. Seitz*, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristlichen Literatur bis zur Zeit Augustins. Freiburg 1903. S. 26 ff.; *Th. Specht*, Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustin. Paderborn 1892. S. 50 ff. vgl. noch für den hl. Ambrosius den Index s. v. Ecclesia bei M. P. L. 15. 2362 u. M. P. L. 219, 671.

2) vgl. Cypriani ep. 67 (edit. Hartel in Corpus script. eccles. lat. Vindob. 1871. III. 2. S. 738 f.) *Cam. Richert*, Die Anfänge der Irregularitäten bis zum ersten allgemeinen Konzil von Nicäa. Freiburg 1901. S. 7 ff. (Strassburger theol. Studien. IV. Heft 3).

3) . . . . episcopus deligatur plebe praesente, quae singulorum vitam plenissime novit et uniuscujusque actum de ejus conversatione perspexit. (Cyprian l. c.)

damit ist aber schon die Wahl eines einer anderen Stadt vorstehenden Bischofs in der Regel ausgeschlossen. Von dieser Vorschrift bis zu einem positiven Translationsverbot besteht somit nur ein kleiner Schritt.

Ferner war es schon im 3. Jahrhundert eine überall tatsächlich befolgte Gewohnheit, nur Priester oder Diakone der Stadt selber als Bischöfe zu wählen.[1] Ob damals bereits eine dahingehende Vorschrift bestand, lässt sich mit Sicherheit nicht nachweisen.[2] Sicher aber bestand ein solches Kirchengesetz in den ersten Jahrzehnten des 4. Jahrhunderts.[3] Mit dieser Vorschrift ist aber das Translationsverbot, wenn auch nur implicite, gegeben. Daher musste jene im 3. Jahrhundert bestehende Gewohnheit nur Kleriker »aus dem Schosse der Kirche selbst« zu Bischöfen dieser Kirche zu erheben, ebenfalls zum Translationsverbote hinführen.

Es ist des weiteren klar, dass fast bei jedem Übergange Unzufriedenheit und Streitigkeiten entstehen mussten. Bei dem innigen Verhältnisse, das zwischen dem Bischofe und seiner Gemeinde bestand, musste letztere es schmerzlich empfinden, wenn ihr Hirte sie verliess; Gefühle des Neides und der Abneigung gegen die glücklichere Gemeinde, zu der er übergegangen war, mussten wach werden, die um so folgenschwerer waren, als die verschiedensten Gefahren einen engsten Zusammenschluss der Einzelkirchen geboten.

---

1) Dies im einzelnen nachzuweisen, kann hier nicht unsere Aufgabe sein: es sei daher verwiesen auf Pasch. Quesnelli nota 15 in ep. 14 Leonis I (M. P. L. 54. 1321 A. B.); *Hatch-Harnack*, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirche im Altertum S. 46 59. 86 13.

2) Dafür scheint zu sprechen ep. X. Cypriani ad Antonianum. cap. 8. (Coustant S. 163; ed. Hartel II. S. 629 f.) vgl. dazu *Coustant* ibid. Note f. Vielleicht darf hier auch verwiesen werden auf die Canones Hippolyti und die sogenannte Aegyptische Kirchenordnung, in denen diese Bestimmung sich findet (vgl. *H. Achelis*, Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts I. Die Canones Hippolyti. Leipzig 1891. S. 39 f. in Texte und Untersuchungen VI. Heft 4); letztere hält Achelis für eine zeitgemässe Neubearbeitung der Canones Hippolyti aus der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts, während er die Entstehung der Canones Hippolyti in die Jahre 218—221 verlegt. Anderer Meinung ist *F. X. Funk* (vgl. Die ägyptische Kirchenordnung in: Tübinger Quartalschrift 1906. 1 ff.). Er hat aber nicht allseitigen Beifall gefunden (vgl. z. B. *A. Leder*, Die Diakonen der Bischöfe und Presbyter und ihre ursprünglichen Vorläufer (Kirchenrechtl. Abhandlungen herg. von *Ul. Stutz*, Heft 23. 24) Stuttgart 1905 S. 249). Die Diskussion über die in Frage stehenden Schriften geht indessen weiter (vgl. *F. X. Funk*, Angebliche Hippolytvorschriften in Theolog. Quartalschrift 1907. S. 226 ff. und die dort zitierten Aufsätze von *E. v. d. Goltz*). Jedenfalls kann die Frage nach der Entstehung und Datierung dieserSchriften nicht als endgültig gelöst betrachtet werden.

3) vgl. ep. *Julii I.* ad Antiochenos cap. 14. a. 341. *Coustant* 376 f. Die ganze Ausdrucksweise Julius', besonders die Berufung auf die »apostolica traditio«, berechtigt vollkommen, die Existenz eines solchen Gesetzes mehrere Jahrzehnte vor das Jahr 341 hinaufzudatieren. Weitere Belege für das 4. Jahrhundert siehe unten.

Besonders war es der frühzeitig erwachende Ehrgeiz und die Habsucht mancher Bischöfe, die möglichst reiche und angesehene Sitze zu erlangen suchten, welche es zu bekämpfen galt und die ein Verbot des Übergangs zu einer andern Diözese als unumgänglich nötig erscheinen liessen. All diese realen Faktoren wirkten mit jenem Bilde von der geistigen Bischofsehe zusammen, um das Translationsverbot entstehen zu lassen und auf dessen Durchführung und wiederholte Einschärfung zu drängen.

Gerade das Interesse der Kirche wies aber auch dem Translationsverbote seine Grenzen. In einzelnen Fällen konnten die Verhältnisse so gelagert sein, dass eine Translation nicht nur keine Nachteile nach sich zog, sondern der Gesamtheit offenbar hohen Nutzen bringen musste. Was war in solchen Fällen zu tun? Sollte man den einmal aufgestellten Verboten zu Liebe auf den Nutzen, der aus einzelnen Translationen von Bischöfen zu erwarten war, einfach verzichten? Der praktische, gesunde Sinn der Kirche fand hier schnell den richtigen Weg: man griff zu dem Institut der Dispensation, das man ja im römischen Recht in hoher Ausbildung vor Augen hatte und das die Möglichkeit an die Hand gab, den praktischen Bedürfnissen Genüge zu tun, ohne die einmal aufgestellten Rechtsnormen aufgeben zu müssen.

Eine Darstellung der Translationsdisziplin im Altertum hat nach dem Vorausgehenden eine dreifache Aufgabe zu lösen. Sie muss den Einfluss und die Bedeutung der Vorstellung von dem geistigen Ehebunde zwischen dem Bischofe und seiner Kirche darlegen; sie muss den Gang der dieser Anschauung entflossenen Gesetzgebung verfolgen; und endlich muss sie das Rechtsmittel, das Ausnahmen von den aufgestellten Normen ermöglichte, aufweisen und die Art seiner Verwendung klarlegen.

Diese dreifache Aufgabe werden wir in der vorliegenden Arbeit innerhalb des christlichen Altertums zu lösen versuchen.

Nicht überflüssig erscheint es, auf die Bedeutung der Translationsdisziplin, die ja heutzutage sehr gesunken ist, mit kurzen Worten hinzuweisen. Ihre hauptsächlichste Bedeutung erhielt sie allerdings erst im Mittelalter.[1]) Dass sie aber auch im Altertum nicht gering angeschlagen wurde, beweist der Umstand, dass eine

1) Nur an ein Vorkommnis sei hier erinnert: an das von Stephan VI. (VII.) (896—897) über Papst Formosus (891—896) gehaltene grausige Totengericht, in dem die Anklage lautete: »Cum Portuensis esses episcopus, cur ambitionis spiritu Romam universalem usurpasti sedem?« (*Liutprand*, Antapodosis l. I. c. 30. (M. P. L. 136, 804 B.)). In der an dieses Vorkommnis anknüpfenden Streitliteratur wurde die Translationsdisziplin lebhaft besprochen.



ganze Reihe Synoden über dieselbe verhandelte, von denen eine, die von Sardica (342), die Translationsverbote allen anderen Beschlüssen sogar voranstellte. Auf die grosse Aufregung, die einige willkürliche Transmigrationen hervorriefen, hinzuweisen, werden wir später Gelegenheit haben.

I. Kapitel.

Die ideelle Grundlage der Translationsdisziplin.

Bei der Beurteilung des Einflusses, den die Übertragung eherechtlicher Bestimmungen, insbesondere des Unauflöslichkeitsprinzips, von der natürlichen Ehe auf den geistigen, zwischen dem Bischofe und seiner Kirche bestehenden Ehebund, auf die Translationsdisziplin, ausgeübt hat,[1]) ist nicht aus dem Auge zu verlieren, dass diese eherechtlichen Satzungen selbst ihre Geschichte haben. Besonders ist zu bedenken, dass das Unauflöslichkeitsprinzip der christlichen Ehe, das hier vor allem in Betracht kommt, im Altertum durchaus nicht immer in seiner ganzen Reinheit vertreten wurde. Abgesehen davon, dass schon das römische Recht bis Justinian die Ehescheidung in ausgedehntestem Masse kennt,[2]) hielten nicht einmal sämtliche christ-

1) Bei seiner hohen Bedeutung ist es einigermassen auffällig, dass das Bild von der geistigen Bischofsehe, soweit ich wenigstens sehen kann, noch nicht zum Gegenstand näherer Untersuchungen gemacht wurde; die Bemerkungen, welche die Kommentatoren meist bei der Besprechung von c. 2 Inter Corporalia X. I. 7 und c. 11. C. VII. qu. 1. machen, kommen kaum in Betracht. Einiges Material für das Altertum hat *Phillips* V. 424—427 zusammengestellt. vgl. noch *Bianchi* V. 1. S. 392 ff. Auch spricht sich in einigen neueren Werken eine gewisse Abneigung gegen dieses Bild aus, der man, soweit sie sich gegen die Art von dessen Verwendung durch *Innocenz III.* richtet, eine gewisse Berechtigung allerdings nicht absprechen kann. — Die Wichtigkeit dieses Bildes, besonders für das Verständnis des mittelalterlichen Kirchenrechts, ergibt sich daraus, dass es, abgesehen von der Translationsdisziplin, bei dem Ritus der Bischofsweihe, bei der Resignation, der Deposition, im Güterrecht, im Genossenschaftsrecht eine Rolle gespielt hat. Dasselbe Bild wurde ferner im Mittelalter auch auf die an einer Kirche inkardinierten Priester übertragen und führte hier zu teilweise recht merkwürdigen rechtlichen Erscheinungen. vgl. *Hinschius* I. 54; *O. Gierke*, Das deutsche Genossenschaftsrecht. Berlin 1881. III. 256, 278, 343; *F. Gillmann*, Die Resignation der Benefizien. Mainz 1901. S. 16 ff.

2) Die älteren Eheschliessungsformen der Römerzeit der »confarreatio« des »usus« und der »coemptio«, die schon die Ehescheidung zuliessen, hatten seit der Mitte der Kaiserzeit jede praktische Bedeutung verloren und waren durch die Konsensehe verdrängt worden, die nicht nur durch gegenseitige Uebereinkunft, sondern auch einseitig getrennt werden konnte. Diese einseitige Ehescheidung beschränkte zwar *Konstantin I.*, indem er sie nur aus bestimmten Gründen zuliess, deren Zahl jedoch *Theodosius II.* (a. 449) bedeutend vermehrte. Erst in der Gesetzgebung *Justinians I.* (vgl. Novel. 117 c. 8 und 9) fand die christliche Idee von der Indissolubilität der Ehe eine starke Stütze. vgl. *O. Karlowa*, Römische Rechtsgeschichte. Leipzig 1901. II. 151 ff. *Cauvière*, Le divorce avant l'ère chrétienne (Revue du droit, de la legislation et de la jurisprudence en France et à l'étranger XIII. (1889) S. 121 ff.); *Rein*, Das Privatrecht und der Zivilprozess der Römer. Leipzig 1858. 399 ff.

lichen Schriftsteller an dem Unauflöslichkeitsprinzip fest; am weitesten gehen in dieser Beziehung Basilius und Epiphanius, welch letzterer die Scheidung wegen jeder »κακῇ αἰτίᾳ« und wie es scheint, auch die Wiederverheiratung erlaubt.[1]) Es ist aber von vornherein klar, dass man das Unauflöslichkeitsprinzip nur in dem Masse auf die geistige Ehe übertragen konnte, als man es für die natürliche vertrat. Ausserdem ist zu bemerken, dass es gar niemandem einfiel, der geistigen Ehe dieselbe Unauflöslichkeit zuzusprechen, wie der natürlichen. Oft genug wurde ja erstere aus Gründen der Nützlichkeit getrennt, so z. B. bei Resignationen;[2]) eine leibliche Ehe aber wegen Gründen der Nützlichkeit zu trennen, war damals unerhört.

Die erste Spur dieser Auffassung findet sich beim hl. Cyprian († 258). Er nennt den Novatian, der sich an Stelle des rechtmässigen Papstes Cornelius gesetzt hatte, »adulterum et contrarium caput«,[3]) und ein andermal »adulter et extraneus episcopus«;[4]) seinen Bischofsstuhl: »adultera cathedra«.[5]) Diese Bezeichnungen sind vielleicht der Auffassung Cyprians entflossen, dass zwischen Cornelius und dem römischen Stuhl eine rechtmässige geistige Ehe bestehe und daher Novatian ein geistiger Ehebrecher sei.[6])

Zu weiterer Entfaltung und Durchbildung gelangte das Bild aber zuerst, soweit die Quellen erkennen lassen, in Alexandrien. Bekanntlich begründete hier Origenes die wissenschaftliche Hermeneutik.[7]) Er unterschied zwischen einem zweifachen Sinn der hl. Schrift: einem Literalsinn und einem mystischen Sinn.[8])

---

1) vgl. *Fahrner* S. 32. Strenger sprechen sich ja die abendländischen Väter aus; aber sogar die Stellung eines Hieronymus, eines Augustinus ist noch nicht ganz einwandfrei, vgl. *Freisen* S. 769 ff.; *Cigoi*, Die Unauflösbarkeit der christlichen Ehe und die Ehescheidung. Paderborn 1895. S. 1 ff.; *Fahrner* S. 15 ff.

2) vgl. *F. Gillmann*, Die Resignation der Benefizien (l. c.) S. 17 f.

3) ep. 45 ad Cornelium (ed. *Hartel*, Corpus scriptorum eccles. latin. Vindob. III. 2. 1871 S. 600).

4) ep. 55 ad Antonium (ib. S. 642)

5) ep. 68 ad Stephanum (ib. S. 745).

6) So werden diese Stellen allgemein aufgefasst (vgl. *Gillmann* l. c. S. 16; *Phillips* V. 424; *Hinschius* II. 39[8]; *Sdralek* S. 911 u. a.). Ich kann jedoch starke Zweifel an der Richtigkeit dieser Auffassung nicht unterdrücken; viel geläufiger ist dem hl. Cyprian jedenfalls die Auffassung, dass der Abfall zur Häresie und zum Schisma, der ja bei Novatian vorlag, einen geistigen Ehebruch bedeute. vgl. *Ant. Seitz*, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristlichen Literatur bis zur Zeit des hl. Augustin. Freiburg 1903. S. 32 f. Die Möglichkeit der landläufigen Auffassung wird man immerhin nicht leugnen können.

7) vgl. *G. Heinrici* Art. Hermeneutik, biblische in Protest. Realencyklopädie VII. 718 ff.; *Redepenning*, Origenes. Bonn 1841. I. 290 ff.; *Hagenbach*, Observationes historico-hermeneuticae cira Originis Adamantini methodum interpretandi s. script. Basel 1823; *Ad. Harnack*, Dogmengeschichte I, 616 ff.; *Aug. Zöllig*, Die Inspirationslehre des Origines (Strassburger theol. Studien V. Heft 1) Freiburg 1902. S. 91 ff..

8) Die Teilung des letzteren in einen ethischen und einen pneumatischen

Wie der Geist hoch über dem Leibe steht, so steht auch der mystische Sinn über dem Literalsinn. Jede Stelle der hl. Schrift enthält einen solchen mystischen Sinn, und er ist von dem inspirierenden Gotte in erster Linie intendiert, während der Literalsinn oft Gottes Unwürdiges besagt und preisgegeben werden muss.

Diese Lehre sollte für das Bild von der Bischofsehe von hoher Bedeutung werden. Es mussten nämlich auch jene Stellen, wo der Apostel vorschreibt, dass der Bischof monogam sein solle (I. Tim. 3. 2; Tit. 1. 6), einen mystischen Sinn haben, ebenso wie jene, deren Literalsinn sich auf die natürliche Ehe bezog. Origenes selbst bemühte sich, diesen Sinn ausfindig zu machen, ohne aber einen ihn ganz befriedigenden zu finden. Z. B. bespricht er in seinem zu Cäsarea (nach 244) geschriebenen Matthäuskommentar [1] die Stelle I. Tim. 3. 2, ohne jedoch des Bildes von der geistigen Ehe zwischen dem Bischof und seiner Kirche Erwähnung zu tun; er hält es für wahrscheinlich, dass Weisere einen besseren mystischen Sinn finden werden. Vermutlich hat er das Bild von der geistigen Bischofsehe gar nicht gekannt, da er es sonst bei der Exegese solcher Schriftstellen wohl verwertet hätte. Die alexandrinischen Exegeten nach ihm aber brachten, wie es scheint, zuerst diese Bibelstellen mit der geistigen Ehe des Bischofs in Verbindung.

Ein schönes Beispiel hierfür ist uns aus dem Jahre 339 erhalten. In den arianischen Wirren hatte sich Eusebius, Bischof von Berytus, in seinem masslosen Streben nach Ehre und Reichtum des Bischofsstuhles von Nikomedien bemächtigt; nicht zufrieden damit, war er dem Kaiserlichen Hofe nach Konstantinopel gefolgt und war hier durch eine Synode im Jahre 339 auf den Patriarchenstuhl erhoben worden. [2] Als nun im selben Jahre der hl. Athanasius in Alexandrien gegen seine Verleumder eine Synode hielt, [3] wandte sich diese in ihrem Synodalschreiben auch gegen die doppelte Transmigration des Eusebius. Als Hauptwaffe bediente sie sich dabei des Bildes von der Bischofsehe und der mystischen Interpretation der hl. Schrift. [4] Sie hielt dem nunmehrigen Patriarchen

---

Sinn stellte sich in der Praxis als undurchführbar heraus. vgl. *Aug. Zöllig* l. c. S. 101 f.; *Redepenning* l. c. I, 308.

1) tom. XIV. c. 22. bei M. P. Gr. 13. 1241 ff.

2) vgl. *Hergenröther* I. 361; *Fritz*, Art. Eusebius von Nikomedien in K. L. IV, 1009 f.; *Loofs*, Art. Arianismus in Protestant. Realencyklopädie II. 12—26; Derselbe, Art. Eusebius von Nikomedien (ib. V. 620).

3) vgl. *Hefele* I. 492.

4) Diese epist. synodica ist uns durch *Athanasius* in apolog. contra Arianos c. 3 ff. (M. P. Gr. 25, 260) erhalten. [Εὐσέβιος] . . . οὐ συνορῶν το παρ' αὐτοῦ (des Apostels) παράγγελμα· »δέδεσαι γυναικὶ μὴ ζήτει λύσιν« · εἰ δὲ ἐπὶ

vor, dass er die Worte des Apostels: Bist Du an ein Weib gebunden, so suche nicht los zu werden« (I. Cor. 7. 27), verachte. Diese Worte hätten in einem noch höheren Sinne (μᾶλλον) Geltung von der Bischofskirche, als von dem natürlichen Weibe; wer an eine solche gebunden sei, dürfe nach keiner anderen streben, damit er nicht auf Grund der hl. Schrift als Ehebrecher befunden werde.

Athanasius, ein eifriger Anhänger der origenistischen Hermeneutik und das Haupt der sogenannten neualexandrinischen Schule, hat sich in diesem Synodalschreiben, dessen Hauptverfasser er sicherlich ist, nicht verleugnet. Durch diese Exegese von I. Cor. 7, 27 bietet er für die Translationsverbote eine rechtsdogmatische Grundlage, die wenigstens für die Anhänger seiner Richtung viel fester sein musste, als selbst die biblische Grundlage der natürlichen Ehe; beruhte sie doch auf der mystischen Schriftinterpretation, welche diese Richtung hoch über den Literalsinn stellte;[1]) die Translationsverbote erhalten so eine biblische und damit göttliche Sanktion;[2]) jeder unbefugte Übergang wird zum schweren Verbrechen. — Etwas neues vor ihm Unbekanntes scheint er aber hier nicht geschaffen zu haben;[3]) denn eine Begründung dieser Exegese wird nicht versucht, sondern sie wird, wie etwas allgemein Bekanntes verwertet.

Die Anhänger der neualexandrinischen Schule hielten an diesen Anschauungen fest. Als im Jahre 381 der hl. Gregor von Nyssa in Konstantinopel die berühmte Leichenrede auf Meletius[4]) hielt, verwendete er ebenfalls das Bild von der Bischofsehe in weitgehendem Masse. Er

---

γυναικὸς τὸ ῥητόν, πόσῳ μᾶλλον ἐπὶ ἐκκλησίας καὶ τῆς αὐτῆς ἐπισκοπῆς, ᾗ ὁ συνδεθεὶς ἄλλην οὐκ ὀφείλει ζητεῖν, ἵνα μὴ καὶ μοιχὸς παρὰ ταῖς θείαις εὑρίσκηται γραφαῖς (*Mansi* II. 1286 E.)

1) vgl. über die ganz analoge Auffassung von der geistigen Ehe der Einzelseele mit dem himmlischen Bräutigam und dem geistigen Ehebruch durch Abfall zum Götzendienst, *A. Seitz*, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristlichen Literatur. Freiburg 1903. S. 30 f.; *Ad. Harnack*, Dogmengeschichte. II. 11 f.

2) Hier liegt der Ausgangspunkt für jene Lehre des Mittelalters, die geistige Bischofsehe sei »iure divino« unauflösbar, die *Suarez*, De virtute et statu religioso l. I. c. 16 (Opera. Parisiis. 1859. tom. XV. S. 75—84) bekämpft, der hl. Alphons, Theologia moralis. Bassani 1832. II.[13] 33 f. (l. IV. n⁰. 104) aber aufs neue betont. vgl. *Innocentii III.* epist. Bituricensi archiepiscopo. (Registr. l. I. n⁰ 117 bei M. P. L. 214, 106 C; *Potthast*, Regesta Pontif. rom. Berol. 1874. I. n⁰ 106.)

3) Aus dem Gesagten ergibt sich schon, wie unhaltbar es ist, was *Seb. Berardi*, Commentaria in ius ecclesiasticum universum (l. c.) I. 148 und *Van Espen* V. 250, letzterer nur als sehr wahrscheinlich, behaupten, dass nämlich das Bild von der Bischofsehe erst durch Ps. Isidor aufgekommen sei. Verhältnismässig häufig kommt es im Altertum schon bei der Translationsdisziplin vor; zur Begründung der übrigen Pflichten des Bischofs gegen die ihm anvertraute Kirche, standen geeignetere Bilder zur Verfügung.

4) De Meletio episcopo (M. P. Gr. 46. 852 ff.).

stellt den Tag, an dem Meletius zum Bischof geweiht worden war, und an dem er ebenfalls die Festpredigt gehalten hatte, mit dessen Todestag in Vergleich und bezeichnet ersteren als einen Hochzeitstag, seine damalige Rede als ein Hochzeitslied; er spricht von einer damals geschlossenen geistigen Ehe (πνευματικὸς γάμος), von Hochzeitsgeschenken. Sicherlich bildete auch für ihn dieses Bild die ideale Grundlage der Translationsverbote. Gerade in Reden liess sich diese Analogie wirkungsvoll verwerten. Als der hl. Gregor von Nazianz wegen seiner angeblich ungerechtfertigten Versetzung auf den Patriarchenstuhl von Konstantinopel angegriffen wurde, hielt er eine glänzende Verteidigungsrede, in der er ebenfalls jenes Bild benützte.[1] Er nennt die Kirche von Konstantinopel mit Bezug auf die Zeit vor seiner Thronbesteigung eine »Witwe« (χῆρα) und »des Gatten beraubt« (ἀνάνδρος); er spricht von »Hochzeitsgeschenken« (ἕδνα) um die Tugenden seines etwaigen Nachfolgers zu bezeichnen.

Diese Rede ist aber noch in anderer Beziehung wichtig. Aus derselben erfahren wir mit Bestimmtheit, welches der Vorwurf seiner Gegner war. Gregor sagt darin:[2] Ἀλητευέτωσαν δὲ καί τινες περὶ ἡμῶν, ὅτι γυναικὸς ἀλλοτρίας ἐπεθυμήσαμεν, οἱ μηδὲ ἰδίαν ἔχειν θελήσαντες. Man klagte ihn somit an, er habe nach einer fremden Gattin verlangt, während doch schon ein Ehebund zwischen ihm und einer anderen Stadt bestehe. Es folgt daraus ohne weiteres, dass seine Ankläger die Ansicht vertraten, es genüge zum Zustandekommen der geistigen Bischofsehe, dass jemand für eine bestimmte Kirche geweiht werde, auch wenn er etwa die Leitung derselben niemals tatsächlich angetreten haben sollte. Denn dass Gregor wohl für Sasima geweiht worden war, die Leitung dieser Kirche aber niemals übernommsn hatte, mussten sie wissen.[3] Ob sie vielleicht das Zustandekommen des geistigen Ehebandes an einen bestimmten Akt der Weihe knüpften, lässt sich nicht feststellen.[4]

Aber auch Gregor selbst scheint dieser Auffassung gewesen zu sein. Wenn er sich mit den Worten verteidigt, er habe die eigene Gattin nicht haben wollen, so bezeichnet er ja selbst Sasima als die

---

1) Oratio XXXVI. (M. P. Gr. 36, 273 A) »Εἰ δὲ τῷ λόγῳ συνηγορήσοντες ἥκομεν καὶ τῇ χήρᾳ καὶ τῇ ἀνάνδρῳ τέως Ἐκκλησίᾳ τὰ δυνατὰ συνεισοίσοντες, οἷόν τινες ἐπίτροποι καὶ κηδεμόνες ἄλλῳ νυμφαγωγήσοντες, ὃς ἐὰν ἄξιος τοῦ κάλλους φανῇ καὶ πλείονα τὰ ἐξ ἀρετῆς ἕδνα προσενέγκῃ τῇ βασιλίδι, πότερον . ..«

2) l. c. 272 D—273 A.

3) vgl. unten Näheres.

4) *Innocenz III.* ging am weitesten, als er bestimmte, (Decano et Capitulo Andegavensi. Registr. l. I. ep. 532 [M. P. L. 214. 486 f.]; *Potthast* l. c. No 575; = c. 2. X. I. 7.), dass schon vor der Weihe durch die Wahl und die kanonische Konfirmation das geistige Eheband zustande komme.

eigene Gattin. In der ganzen Rede macht er nirgends den Versuch, die Nichtexistenz eines solchen Ehebandes nachzuweisen, sondern er bemüht sich nur, die Anklage des Ehrgeizes, des ehrgeizigen Strebens nach dem Patriarchenstuhl zurückzuweisen.

Die Anschauung, die uns hier das erste, aber auch das einzige Mal im Altertum entgegentritt, musste die Ausdehnung des Translationsverbots auch auf jene Bischöfe, die von ihren Städten niemals angenommen worden waren, zur Folge haben. Tatsächlich wurde diese Folgerung im Orient auch gezogen. Aber schon in der ersten Hälfte des V. Jahrhunderts traten, wie wir sehen werden, eifrige und schliesslich siegreiche Gegner dieser Ausdehnung der Translationsverbote auf.

Eine weitere Beeinflussung der Translationsdisziplin durch die Vorstellung von der geistigen Bischofsehe lässt uns eine abendländische Synode klar erkennen. Eine unter Siricius (384—399) oder Innocenz I. (401—417)[1]) gehaltene römische Synode schrieb an die gallischen Bischöfe: Ne migretur de ecclesia ad ecclesiam. — Item de his qui de ecclesia ad ecclesiam transeunt, jussi sunt haberi, quasi relicta uxore ad alienam accesserint; quod impunitum esse non possit. Talem episcopum invasorem pudoris alieni episcopatu privari jusserunt.[2]) Ein Bischof, der unbefugter Weise zu einer anderen Diözese übergeht, wird hier mit einem Ehebrecher auf gleiche Stufe gestellt; ein solcher wird als »invasor pudoris alieni«, also als Ehebrecher, bezeichnet und als solcher bestraft: er soll behandelt werden wie einer, der böslicherweise die eigene Gattin verlässt und sich einer anderen zuwendet. Das ist das Neue, das wir hier klar erkennen, dass die Strafe der Ehebrecher auf den geistigen Ehebruch, auf die unbefugte Transmigration übertragen wird.

Der Kanon hebt ausdrücklich nur hervor, dass Transmigration mit Beraubung des Bischofsamtes bestraft werden solle. Der Zusammenhang dieser Bestimmung mit der Strafe der Ehebrecher ist aber leicht herauszufinden. Der Ehebruch gehörte bekanntlich im Altertum zu der ausser den Fleischessünden hauptsächlich den Götzendienst und den Totschlag umfassenden Klasse der sog. Kapitalsünden, die damals allgemein mit Auferlegung der öffentlichen

---

1) Gewöhnlich wird diese Synode Innocenz I. zugeschrieben. vgl. darüber *Hefele* II. 87; *Maassen* I. 242; *G. Rauschen*, Jahrbücher der christlichen Kirche. Freiburg 1897. S. 354.

2) Canones syn. romanorum ad Gallos episcopos. can. 13. (Bruns II. 280 M. P. L. 13. 1192 B.).



Busse bestraft wurden.[1]) Bei Ehebruch ertappte Kleriker wurden ursprünglich in derselben Weise behandelt.[2]) Im Laufe des 4. Jahrhunderts machte sich aber ein Wechsel der Anschauungen geltend; man empfand die Exkommunikation und die Verurteilung zur Busse bei Klerikern als eine doppelte Strafe, da sie damit zugleich ihres Amtes verlustig gingen. Daher wurden sie nur noch ihres Amtes entsetzt und zur Laienkommunion, nicht aber zur öffentlichen Busse verwiesen;[3]) die Amtsentsetzung ist aber gerade die Strafe, welche die in Frage stehende römische Synode verhängte. Es ist somit eine weitere tiefgreifende Einwirkung des Bildes von der Bischofsehe auf die Translationsdisziplin erwiesen. Die römische Synode aber sorgte für die Verbreitung dieser Anschauung in Gallien.

Jedoch der in Frage stehende Kanon bietet uns die Mittel zu weiteren, wie uns scheint, recht interessanten Schlüssen. Er beruft sich nämlich auf andere, die befohlen hätten, die unbefugte Transmigration wie einen Ehebruch zu bestrafen. Wen hat er wohl im Auge? Fragen wir: wer hat zuerst eine ähnliche Strafe auf die Transmigration gesetzt? Wie wir noch des näheren ausführen werden, bestand bis zur Synode von Sardica (Herbst 342)[4]) keine eigentliche Strafbestimmung; diese aber bestimmte für übergehende Bischöfe »ut nec laicam communionem habeat qui talis est«,[5]) d. h. mit anderen Worten, solche sollen zur öffentlichen Busse angehalten werden.[6]) Nun wurden aber gerade ehebrecherische Geistliche in dieser Weise gestraft wie can. 1 Neocaes. (a. 314?) für die Priester wenigstens beweist. Die Sache scheint wichtig genug, um diesen

1) Gerade über die Unzuchtsünden handelt das berühmte »peremptorische Edikt« des Papstes Kallist I. vgl. *Rolffs*, Das Toleranzedikt. Leipzig 1893. (Texte und Untersuchungen XI. Heft 3); *Fr. Frank*, Die Bussdisziplin der Kirche von den Apostelzeiten bis zum siebenten Jahrhundert. Mainz 1867. S. 444 ff. Ueber die in neuester Zeit vielfach durchforschte Bussdisziplin des Altertums vgl. *P. Batiffol*, Etudes d'histoire et de théologie positive. Paris 1902. I². S. 45 ff. Weitere reiche Literatur bei *Sägmüller* S. 433³ und Dict. de théol. cath. Art. Confession fasc. XX. S. 828 ff.

2) Can. 1. Neocäsarea 314? (*Hefele* I. 244.) Strenger sind noch can. 18 und 76 Elvira; 306. (*Hefele* I. 163, 189). Ueber die Bussdisziplin bezüglich der Geistlichen vgl. *Hinschius* IV. 738; *Frank* l. c. S. 468 ff; *Löning* I. 280.

3) Ein klares Zeugnis bietet ep. I. Siricii ad Himerium cap. 14 (M. P. L. 13, 1145 A.). Gerade unter Siricius fällt ja auch die in Frage stehende römische Synode; vgl. ferner can. 25 apost. (*Hefele* I. 807.) weitere Belege bei *Hinschius* IV. 739¹; *Kober*, Die Deposition und Degradation. Tübingen 1867. S. 590 f.

4) Zu diesem Datum vgl. jetzt *E. Schwartz*, Zur Geschichte des Athanasius (Nachrichten d. K. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen. phil.-hist. Klasse. 1904. S. 341).

5) Can. 1. (*Hefele* I. 558).

6) vgl. *H. Jos. Schmitz*, Die Bussdisziplin und das kanonische Bussverfahren. Düsseldorf 1898. S, 73 ff.

Kanon im Wortlaute anzuführen. Er lautet: »Πρεσβύτερος ἐὰν πορνεύσῃ ἢ μοιχεύσῃ, ἐξωθεῖσθαι αὐτὸν τέλεον καὶ ἄγεσθαι αὐτὸν εἰς μετάνοιαν«.[1]) Zum Beweise aber, dass die Bischöfe bei Fleischessünden wie die Priester bestraft wurden, mag hier der Hinweis auf can. 18 Elvira (c. 300)[2]) genügen. Wir schliessen somit, dass die Synode von Sardica es war, die befahl, die übergehenden Bischöfe wie Ehebrecher zu bestrafen. Damit ist aber auch die erstere Frage entschieden, und es kann mit genügender Sicherheit behauptet werden, dass die Väter von Sardica es sind, welche die in Frage stehende römische Synode im Auge hat, eine Behauptung, die noch durch jene andere Tatsache erhärtet werden kann, dass es auch anderweitig wenigstens als sehr wahrscheinlich nachgewiesen ist, dass der Synodus Romanorum ad Gallos episcopos die sardicensischen Canones vorgelegen haben.[3]) Bekannt ist ja auch, dass

---

1) *Hefele* I. 244.

2) *Bruns* II. 4.

3) Zur Würdigung der Wichtigkeit obiger Deduktionen bedarf es einer näheren Darlegung des neuesten Streites über die Echtheit der Canones von Sardica. Diese, auch für die Translationsdisziplin hochwichtigen Canones, wurden nämlich von *J. Friedrich*, Die Unechtheit der Canones von Sardica, Sitzungsberichte der philos.-philolog. und der historischen Klasse der Königl. bayerischen Akademie der Wissenschaften 1901. S. 417—476; Derselbe, Die sardicensischen Aktenstücke der Sammlung des Theodosius Diaconus (ibid. 1903. S. 321—343); Derselbe, Zur Kritik meiner Abhandlung »Die Unächtheit der Canones von Sardica« (Revue internationale de théologie, sous la direction de M. le Prof. Dr. *E. Michaud*, Berne 1903. S. 427—454) als unecht erklärt. Bei manchen fand er Zustimmung (z. B. *E. Friedberg* in Deutsche Zeitschrift f. K.-R. XII. 1902. 82; *Ul. Stutz*, K.-R. S. 823; *A. Werminghoff*, Geschichte der Kirchenverfassung Deutschlands im Mittelalter. Hannover u. Leipzig I. 1905. 26; *E. Bernheim*, Lehrbuch der histor. Methode und Geschichtsphilosophie. Lpzg. 1903 [3 u. 4] S. 307 u. a.).

Gegen ihn aber erklärten sich besonders *F. X. Funk*, Die Echtheit der Canones von Sardica (Historisches Jahrbuch der Görresgesellsch. (1902) XXIII. 497 ff.; (1905) XXVI. 1 ff.; 255 ff.), mit einigen kleinen Zusätzen jetzt auch abgedruckt in *F. X. Funk*, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. Paderborn 1907 III. S. 159—217; *C. H. Turner*, The genuiness of the sardican Canons (Journal of theological studies III (1902) 370—398); *Duchesne*, Les canons de Sardique (*Bessarione*, Publicatione periodica di Etudi orientali (1902/1903. Series II. tom. II. (1902) 129 ff.) *P. v. Chastonay*, Die Canones von Sardica (Archiv f. k. K.-R. (1905). 3—19). — *J. Friedrich* behauptet, die sardicensischen Canones seien in der Zeit von 416/417 als nicänische aufgetaucht; sie seien in Rom von einem Afrikaner verfasst worden. Zur Widerlegung verweist *F. X. Funk* (Historisches Jahrbuch 1902. XXIII l. c.) auf 4 Zeugen vor den Jahren 416|417: auf die Erklärung des Bischofs Gratus v. Kathago, die er auf einer Synode von Karthago (a. 345. 348?) can. 5 abgab, auf can. 10 Synod. Rom. ad Gallos episcopos, auf eine Stelle aus ep. 69 Hieronymi ad Oceanum und auf den Brief Innocenz I. an Victricius von Rouen. Man wird sich aber der Erkenntnis nicht verschliessen können, dass auf dem von Funk betretenen Wege zwingende Beweise sich nur schwer führen lassen. Sucht doch Funk bei den 3 letzteren Zeugen durch Gegenüberstellung des Wortlautes zu beweisen, dass sie den Canones von Sardica nachgebildet sind, ihre Verfasser diese Canones also schon gekannt haben. Abgesehen davon, dass dem Gegner, — wofern nicht eine geradezu sklavische Abhängigkeit des Wortlauts vorliegt —

Athanasius, über dessen Vorliebe für das Bild von der geistigen Bischofsehe oben eingehend gehandelt wurde, in Sardica anwesend war und hier einen weitgehenden Einfluss ausübte.

Als Resultat glauben wir also mit grosser Wahrscheinlichkeit den Satz aufstellen zu können, dass die Synode von Sardica es war, die zuerst die Strafe, die auf natürlichen Ehebruch stand, auf den geistigen Ehebruch des Bischofs übertrug.

Diese Aufstellung mag zunächst noch durch die Erwägung erhärtet werden, dass so erst das Rätsel gelöst wird, wie die Väter von Sardica dazu kamen, diese so überaus harte Strafe festzusetzen; nimmt man diesen Einfluss des Bildes von der Bischofsehe nicht an, so bleibt der Übergang von der milden Bestimmung des can. 15 Nicaea, der einfache Rückversetzung der transmigrierenden Bischöfe verfügt, ganz und gar unverständlich.

Dann besitzen wir aber noch einen weiteren positiven Beweis für die Richtigkeit unserer Auffassung, auf den wir jetzt des näheren eingehen müssen. Der hl. Hieronymus schrieb, um den spanischen Bischof Carterius vom Vorwurfe der Bigamie zu verteidigen, einen Brief an Oceanus, in dem es zu I. Tim. 3, 2 »Oportet ergo episcopum . . . unius uxoris virum (esse)« heisst: »Quidam coacte interpretantur uxores pro Ecclesiis, viros pro Episcopis debere accipi. Et

---

immer der Weg offen steht, die Aehnlichkeit im Wortlaut zweier Stellen aus der Gleichheit des Inhalts zu erklären, spielt eben bei derartigen Beweisen die subjective Wertung der Ausdrücke schon stark mit. Dies zeigt sich gleich darin, dass *E. Löning* I S. 455[1] zu dem Resultat gekommen war, dass die zitierte Stelle aus ep. 69 Hieronymi »ebensogut auf can. 15 des Konzils von Nicäa, wie auf can. 1 von Sardica Bezug nehmen kann«, während sogar can. 10 der Synodus Rom. ad Gallos episcopos dem can. 2 Nicäa (a. 325) »dem Inhalte und Wortlaute nach viel näher stehe« als dem can. 10 (13 in der latein. Ueberlieferung) des Konzils von Sardica. J. Friedrich gegenüber ist der Beweisgang Funks noch bedenklicher, da Friedrich das Verhältnis einfach umkehrt und die in Frage stehenden Zeugen als Quellen der sardicensischen Canones betrachtet. Bei dem Zeugnis des Gratus — obwohl er sicher ein äusserst gewichtiger Zeuge bleibt — müssen zuerst eine ganze Reihe von Schwierigkeiten behoben werden, ehe man es verwenden kann. J. Friedrich will es auch nach Funks Ausführungen nicht gelten lassen. Mit Bezug auf alle 4 Zeugen schreibt *Duchesne*, der doch an der Echtheit der sardicensischen Canones festhält: »Ces références peuvent êtres discutées.« (*Bessarione* l. c. p. 3. n⁰ 3.). — Sind nun die Ausführungen im Texte richtig, so bieten sie ein Mittel an die Hand, um die inhaltliche Abhängigkeit des can. 13 Synod. Rom. ad Gallos episc. in unwiderleglicher Weise darzutun und somit auch die Echtheit der sardicensischen Canones in wirksamer Weise zu verteidigen. Die Einwände, die bei dem von Funk eingeschlagenen Wege noch möglich sind, können nicht mehr gemacht werden. Löning könnte sich nicht mehr etwa auf can. 15 Nicäa als Quelle für can. 13 der römischen Synode berufen, da in jenem von einer Behandlung der übergehenden Bischöfe als Ehebrecher keine Spur vorhanden ist. *J. Friedrich* aber müsste die zeitliche Priorität der sardicensischen Canones zugeben, da can. 13 der römischen Synode selbst einen doppelten Rückweis (»jussi sunt« und »jusserunt«), offenbar auf can. 1 u. 2 Sardica, enthält.

hoc in Nicaena quoque Synodo a patribus esse decretum, ne de alia ad aliam ecclesiam episcopus transferatur: ne virginali pauperculae societate contempta ditioris adulterae quaerat amplexus: ut quomodo culpa et filiorum vitium in λογισμοῖς i. e. in cogitationibus accipitur; domusque dispensatio ad animam refertur et corpus, ita et uxores Pontificum dici ecclesias. De quibus in Isaia scriptum est: »Mulieres properantes de spectaculo venite: non est enim populus habens intelligentiam (Isai. 27. 11. juxta LXX). Et rursus: »Mulieres divites, surgite et audite vocem meam« (ib. 32. 9). Et in Proverbiis: »Mulierem fortem quis inveniet (Prov. 31. 10 juxta LXX).« Honorabilior est pretiosis lapidibus, quae talis est. »Confidit in ea cor viri sui«. Et in eodem volumine »Sapientes mulieres aedificaverunt domum; insipiens autem destruxit manibus (Ib. 14. 1)«. Nec hoc, inquiunt, Episcopis videatur indignum, cum de Deo quoque scriptum sit: »Sicut despicit uxor virum suum, sic despexit me domus Israel«. (Jerem. 3) Et in apostolo: »Despondi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo« (2 Cor. 11, 2). Mulierem autem, i. e. γυναῖκα juxta Graeci sermonis ambiguitatem in his omnibus testimoniis uxorem potius intellige. Violenta est, inquies et satis dura etiam haec interpretatio«.[1])

Wir haben diese Stelle ganz in den Text aufgenommen, weil sie nach mehreren Hinsichten für uns lehrreich ist. Zunächst bietet sie ein weiteres Zeugnis dafür, dass auf der Synode von Sardica das Bild von der geistigen Bischofsehe jenen Einfluss ausgeübt hat, den wir ihm oben zuschrieben. Wenn nämlich Hieronymus auf die Synode von Nicäa (a. 325) verweist, so meint er jene von Sardica. Denn einmal war der Irrtum, dass die sardicensischen Bestimmungen von dem Nicänum herrührten, bekanntlich damals weit verbreitet und klärte sich erst im 6. Jahrhundert auf;[2]) und dann steht das Motiv des Verbotes, wie es Hieronymus angibt, dem Sinne nach wohl in dem ersten sardicensischen Canon, nicht aber im 15. nicänischen, so dass nach gesunder historischer Methode angenommen werden muss, der Kirchenvater habe die ersteren im Auge.[3]) Hieronymus bezeugt somit ausdrücklich, dass die sardicensischen Väter bei der Aufstellung ihres Translationsverbots sich von der Auffassung leiten liessen, dass

---

1) ep. 69 ad Oceanum (M. P. L. 22. 658).

2) vgl. *Ballerini*, De antiquis collectionibus et collectoribus canonum. Pars II. cap. 1. § 3 (M. P. L. 56, 70—78); *Maassen* S. 52—63; *Hefele* 1. 357 f.

3) Dies weist *Funk*, Die Echtheit der canones von Sardica (Historisches Jahrbuch XXIII. (1902) 504 f.) mit überlegener Kritik Löning und J. Friedrich gegenüber nach.

zwischen dem Bischofe und seiner Kirche eine geistige Ehe bestehe und dass der Übergang zu einer anderen einen geistigen Ehebruch bedeute. Dass sie auch die Strafe des natürlichen Ehebruchs auf den geistigen übertrugen, sagt er zwar nicht ausdrücklich; immerhin ist aber sein Zeugnis auch hierfür von Wert, wenn etwa die früher ausgeführten Beweise nicht genügen sollten.

Dann gestattet uns Hieronymus, hier den Einfluss, den die alexandrinische, allegorisch-mystische Interpretationsweise auf das Bild der Bischofsehe ausgeübt hat, klarer zu erkennen. Er kennt jene Methode durch und durch und zitiert gleich eine ganze Reihe Schriftstellen aus dem alten und neuen Testament, die auf das Verhältnis von Bischof und Kirche angewendet wurden. Ihm persönlich scheint aber eine solche Hermeneutik nicht besonders zu gefallen: er bezeichnet sie als eine gezwungene (coacte).[1]) Wichtig ist auch der Umstand, dass Hieronymus wenigstens andeutet, dass er durchaus nicht allein eine solche Abneigung hege. Er sagt nur, gewisse, einige deuteten diese Bibelstellen auf die geistige Bischofsehe (quidam coacte interpretantur . . .). In der Tat können wir uns denken, dass die antiochenische Schule in diesem Punkte eine andere Stellung einnahm, als die alexandrinische. Sie verwarf zwar den pneumatischen Sinn der hl. Schrift nicht vollständig, ging aber, um ihn zu finden, vom Wortsinne aus und suchte jenen nun als typischen zu bestimmen, und zwar suchte sie ihn nicht in den einzelnen Worten,[2]) sondern in den Personen und Ereignissen.[3]) — Bei solchen hermeneutischen Regeln war schlechterdings eine mystische Anwendung der eherechtlichen, biblischen Vorschriften auf das Verhältnis des Bischofs zur Kirche ausgeschlossen. Wie weit aber der Widerstand der antiochenischen Schule in diesem Punkte ging, sei dahingestellt; näheres wissen wir nicht. Jedenfalls aber kann man im allgemeinen sagen, dass im 5. Jahrhundert ein Kompromis zwischen

1) Aus dem Schlusssatz (Violenta et satis dura est . . .), der dem Oceanus in den Mund gelegt wird, lässt sich für Hieronymus persönlich nichts folgern. Er gibt nämlich gegen Oceanus, der einen sophistischen Gebrauch der hl. Schrift gemacht hatte, eine Reihe ebenfalls sophistischer, auch gar nicht ernst gemeinter Interpretationen von I. Tim. 3, 2, die beweisen sollen, dass der Apostel die Vorschrift der Monogamie für die Bischöfe gar nicht gegeben habe. In der oben zitierten Stelle wird dies dadurch erreicht, dass behauptet wird, dass der Apostel die Vorschrift nur im mystischen Sinne aufgefasst wissen wollte. Natürlich gefällt dem Oceanus eine solche Interpretation nicht. Ueber Hieronymus' exegetische Methode vgl. *Bardenhewer* S. 407; *Ad. Harnack*, Dogmengeschichte II[3] 78 f.; *Zöckler*, Hieronymus. Gotha 1865. S. 368 ff.

2) also bei der Bischofsehe in dem Worte »uxor«.

3) Ueber die exegetische Methode der antiochenischen Schule vgl. *H. Kihn*, Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf exegetischem Gebiet. Weissenburg 1866. S. 111 ff., 167 ff.; *Ad. Harnack*, Dogmengeschichte II. 76 ff.

alexandrinischer und antiochenischer Exegesierungsmethode ein »common sense«, wie Harnack sich ausdrückt,[1]) sich herausbildete, der eine weitere Verwertung der auf die natürliche Ehe sich beziehenden Bibeltexte für die geistige Ehe des Bischofs das ganze Altertum hindurch nicht mehr zuliess.

Die Anschauung aber, dass zwischen dem Bischofe und seiner Kirche eine geistige Ehe bestehe, hatte zu tiefe Wurzeln geschlagen und konnte nicht mehr verdrängt werden.[2]) Der Ausdruck »verwitwete Kirche« (ἐκκλησία χηρεύουσα, ecclesia viduata) wurde seit der Mitte des 4. Jahrhunderts allgemein üblich zur Bezeichnung einer ihres Bischofs beraubten Kirche, ebenso wie man allgemein einen unrechtmässigen Bischof einen Ehebrecher nannte.[3]) Auch Kaiser Justinian stützte sich, zur Begründung seines Zölibatgesetzes für Bischöfe auf die Auffassung, dass zwischen dem Bischofe und der Kirche eine Ehe bestehe.[4]) Im Abendland verwendeten der hl. Ambrosius († 397)[5]) und Petrus Chrysologus († 450)[6]) jenes Bild in ihren Predigten. In Gallien ist es dem Avitus von Vienne († 518)[7]) bekannt. Auch den germanischen Völkern scheint es

---

1) *Ad. Harnack*, Dogmengeschichte II. 75³.

2) Noch von *F. X. Kraus* Art. Bischofsring (Real-Encyclopädie der christl. Altertümer 1886. II. 699) wird eine angebliche Stelle von Optatus Milevit. (ca. 370) angeführt, in der es heisst, der Bischof trage einen Ring »ut se sponsum ecclesiae cognoscat . . . .;« die Stelle ist unecht; sie stammt von Honorius von Autun (12. Jahrh.). Das ganze Altertum hindurch findet sich keine Stelle, in welcher der Bischofsring als Zeichen einer geistigen Ehe zwischen dem Bischofe und seiner Kirche gedeutet wäre; vgl. *H. Leclercq*, Art. Anneau V. in Dictionnaire d'archéologie et de liturgie chrétienne. fasc. VIII. col. 2181 ff.

3) Abgesetzte Bischöfe, welche die Apollinaristen wieder auf ihren Sitz erhoben, nennt Gregor von Nazianz »unehelich» (κίβδηλοι) (ep. 125 ad Olymp. M. P. Gr. 37, 220 B.); *Johannes Chrysostomus* schreibt. »Ὁ γὰρ πραβτόσχημος ἐκεῖνος (Arsacius) λύκος, ὁ σχῆμα μὲν ἔχων ἐπισκόπου, μοιχὸς δε ὑπάρχων, ὡς γὰρ ἡ γυνὴ μαχαλὶς χρηματίζει, ἡ ζῶντος τοῦ ἀνδρὸς ἑτέρῳ συναφθεῖσα· οὕτω καὶ οὗτος μοιχός ἐστιν, οὐ σαρκὸς, ἀλλὰ πνεύματος (ep. 125. Cyriaco (a. 404) M. P. Gr. 52, 685) und . . . »ὥσπερ ἤδη χηρευούσης τῆς ἐκκλησίας . . .« (ep. Innocentio episcopo Romae (a. 404) ib. 531); conc. Ephes. (a. 431) (*Mansi* IV, 1475); can. 25 Chalcedon. (a. 451) (*Hefele* II. 526). Im Abendlande sagt der Bischof *Lucifer* von Zosimus von Neapel, der an Stelle des 359 verbannten Bischofs *Maximus* gesetzt worden war: »quod episcopatum ipsum, quem sibi adulter vindicat spiritualis . . . non habebit (Marcellinus et Faustinus presbyteri de confessione verae fidei . . . cap. 63. (a. 383/384) in der Collectio Avellana n. 2. ed. *O. Günther*, Corpus script. eccles. lat. Vindob. XXXV. Pars I (1895) S. 23 30); . . . aut ecclesiae catholicis viduentur sacerdotibus aut ecclesiis sacerdotes. (Prisciliani liber ad Damasum (nach 380) ed. *Schepss*, ibid. XVIII (1899) S. 43). Diese Zitate zu vermehren hat keinen Zweck.

4) Cod. Justin. l. 47. I. 3.

5) Expositio evangelii secundum Lucam l. II. c. 7. (M. P. L. 15, 1636 A).

6) Sermo CLXXV. De Marcellino episcopo Vicohaventino (M. P. L. 52. 657 A).

7) ep. 6 ad Victorium episcopum (Mon. Germ. hist. auctor. antiq. VI. 2. S. 37).

frühzeitig bekannt geworden zu sein; dass sie jede Einzelkirche als eine geistige Braut auffassten, geht daraus hervor, dass sie deren Vermögen gleichsam als Mitgift betrachteten; hierauf weist der aus dem frühen Altertum überkommene und von ihnen mit Gier aufgegriffene Ausdruck »dos ecclesiae«, später auch »sponsalitium« »sponsalia« »Widum« in unzweideutiger Weise hin.[1])

Trotz dieser ziemlich grossen Verbreitung finden wir aber bis zu Ende des Altertums das Bild nicht mehr zur Begründung des Translationsverbots verwendet. Dass es jedoch nicht aufhörte, deren ideelle Grundlage zu bilden, ist sicher, da mit der Vorstellung, dass ein geistiges Eheband den Bischof mit seiner Diözese verbinde, auch das Verbot des Übergangs notwendig verknüpft ist.[2]) Immerhin dürfen wir aber schliessen, dass es auf die Weiterentwicklung der Translationsdisziplin keinen Einfluss mehr geübt hat, obwohl die Analogie zwischen der natürlichen Ehe und der geistigen Bischofsehe sich noch in manchen Punkten hätte durchführen lassen und im Mittelalter auch durchgeführt wurde. Erst Ps.-Isidor[3]) griff es wieder auf und verwertete es für die Translationsdisziplin, wie niemand vor ihm.

Besonders blieb im Altertum auch jene Frage unbesprochen, wie denn die Auflösung der einmal geschlossenen Ehe zu rechtfertigen sei, eine Frage, die sich auch bei anderen Gelegenheiten als bei den öfter vorgenommenen Translationen hätte stellen müssen. Hier klafft eine breite Lücke, die mit dem Hinweis auf die Geschichte des Unauflöslichkeitsprinzips der christlichen Ehe nicht restlos erklärt werden kann, die aber dem Altertume anscheinend nicht zum Bewusstsein kam.[4])

---

1) vgl. *Ul. Stutz*, Geschichte des kirchl. Benefizialwesens von seinen Anfängen bis auf die Zeit Alexanders III. Berlin 1895. I. 98 ff. mit vielen Belegen.

2) Papst Agapet (535—536) nannte den Anthimus wegen Uebergang von Trapezunt nach Konstantinopel einen »Ehebrecher« vgl. die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor ed. *Ahrens* und *Krüger* (Scriptores sacri et profani. Fasc. III 1899 S. 209).

3) vgl. hauptsächlich ep. 2 Ps.-Evaristi Papae (ed. *P. Hinschius*, Decretales Pseudoisidorianae et capitula Angilramni Lips. 1863 S. 90 ff.); ep. 2 Ps.-Callisti ad omnes Galliae episcopos (ib. 135 ff.); ep. Ps.-Anteri Papae (ib. 152 ff.); ep. Ps.-Pelagii II. ad Benignum (ib. 725 ff.).

4) Erst bei Innocenz III. findet sich hierfür eine Antwort. Nach seiner Lehre hat der Papst, dem von Christus das Recht verliehen wurde, die leibliche Ehe zu trennen, auch die Vollmacht erhalten, die geistige Ehe des Bischofs zu lösen; unter ihm bildete sich sogar eine Scheidungsformel für solche Fälle aus. Vgl. die bei *A. Potthast*, Regesta Pontificum roman. Berolini I. 1874 unter No. 52. 342. 352. 489. 511. 575. 942. 2024. 2698· 3580 angegebenen Briefe Innocenz' III., nebst vielen anderen. Aber auch diese Antwort kann nicht als befriedigend angesehen werden, da ja der Papst nicht die Macht besitzt, eine

Überblicken wir nun noch einmal den ganzen Gang der Entwicklung, so kommen wir zu folgendem Resultat. Schon in den ersten Dezennien des 4. Jahrhunderts hat die Vorstellung, dass zwischen dem Bischofe und seiner Kirche eine geistige Ehe bestehe, auf die Translationsdisziplin einen weitgehenden Einfluss gewonnen. Vermittelst der allegorisch-mystischen Interpretation begründete der hl. Athanasius das Verbot des Übergangs zu einer anderen Kirche aus der hl. Schrift und verschaffte ihm so, wenigstens bei den Anhängern der origenistischen Exegesierungsmethode, das Ansehen eines göttlichen Verbotes. Diesen Anschauungen blieb insbesondere die neualexandrinische Schule treu. Die Synode von Sardica übertrug dann, von derselben Auffassung ausgehend, die für den natürlichen Ehebruch festgesetzte Strafe der öffentlichen Busse auf den geistigen Ehebruch. Um die Wende des 4. Jahrhunderts war diese Strafe Hand in Hand mit der Strafe für den natürlichen Ehebruch in einfache Deposition übergegangen. Einmal, bei der Erhebung Gregors von Nazianz auf den Patriarchenstuhl von Konstantinopel, tritt uns die Ansicht entgegen, dass ein solches geistiges Eheband schon durch die Bischofsweihe zustande komme, und bestehen bleibe, selbst wenn der betreffende Bischof die Verwaltung seiner Diözese gar nicht antreten konnte. Ob durch die Bischofsweihe als Ganzes oder durch einen einzelnen Akt derselben das geistige Eheband geschaffen werde, ist eine Frage, die im Altertume nirgends aufgeworfen wird. Ebenso fehlt eine Erklärung darüber, wie diese geistige Ehe wieder gelöst werden könne. Nachdem das ganze 4. Jahrhundert hindurch der Einfluss des Bildes von der Bischofsehe auf die Translationsdisziplin in steigendem Masse hauptsächlich im Orient sich geltend gemacht hatte, zeigt sich bei Hieronymus zu Beginn des 5. Jahrhunderts eine Abneigung gegen die mystische Anwendung der von der natürlichen Ehe geltenden Bibelstellen auf die geistige Bischofsehe. In der Folgezeit ist von einer weiteren Beeinflussung der Translationsdisziplin durch dieses Bild nichts bekannt. Das ganze Altertum hindurch blieb aber die Vorstellung, dass ein Ehebund zwischen dem Bischofe und seiner Diözese bestehe, mit der das Verbot des Übergangs untrennbar verknüpft ist, allgemein bekannt und verbreitet.

vollzogene Ehe zu lösen; als solche stellt sich aber die Ehe zwischen dem Bischof und seiner Diözese schon seit Ps.-Isidor (vgl. Ps.-Callist cap. XIV M. P. L. 130. 133 D) dar. Eine Lösung ist überhaupt unmöglich, sobald man natürliche und geistige Ehe geradezu identifiziert. (vgl. z. B. *F. Santi*, Praelectiones Juris Canonici. Ratisbonae 1905⁴. S. 13 ff.).

(Fortsetzung folgt.)



2. Betrug bei der Eheschliessung
nach kanonischem Recht unter Berücksichtigung des evangelischen Kirchenrechts sowie der modernen weltlichen Gesetzgebung

von Dr. *Anton Hobza*,
Privatdozent an der böhm. Karl-Ferdinands-Universität zu Prag.

(Forts. und Schluss; vergl. 1. Quartalh. 1908 S. 66.)

§ 4. Der Betrug bei der Eheschliessung.

Nach Vorausschickung von Erörterungen, welche wir für die richtige Beurteilung aller zusammenhängender Rechtsverhältnisse für nötig erachteten, gelangen wir zur eigentlichen Besprechnng der aufgeworfenen Frage, ob nach kanonischem Rechte der Betrug als Grund für die Ungiltigkeit der Ehe in Betracht kommt. Hiebei verstehen wir freilich unter dem Worte »Betrug« nur die absichtliche Erweckung oder Benützung eines Irrtums der anderen Vertragspartei rücksichtlich einzelner Vertragsmomente zu dem Zwecke, um dieselbe zur Ehe zu verleiten.[1]) Völlig irrelevant für unsere Frage sind alle Fälle, wo vom Betruge in einem anderen Sinne die Rede ist.

Vor allem sei hervorgehoben, dass im kanonischen Rechte kein Gesetz besteht, welches die Ungiltigkeit der Ehe wegen Betruges statuieren würde.[2]) Jene, welche sich für die Ungiltigkeit aussprechen, hauptsächlich evangelische Schriftsteller, berufen sich zur Begründung ihrer Ansicht auf das berühmte, von uns schon früher behandelte caput 26 (X. 4. 1.).[3]) Dies geschieht jedoch mit Unrecht, denn in diesem Falle handelt es sich um eine dolose Mentalreservation,[4]) aus welcher hervorgeht, dass der betreffende Jüngling ein Eheband überhaupt nicht gewünscht hat. Von einer Verleitung der anderen Partei dazu, sie zur Eingehung einer vollgiltigen Ehe zu bewegen, kann in Folge dessen keine Rede sein.[5]) Nur aus

---

1) Nachdem dolus incidens nie als Grund der Ungiltigkeit von Rechtsgeschäften angesehen wurde, handelt es sich bei dem Ehehindernis des Betruges eigentlich nur um diejenigen Fälle, wo der dolus causam contractui dans ist.

2) *Freisen*, l. c. 300. Wenn *Thaner* (l. c. 50. Anm. 16) sagt: »Im Corpus iuris canonici findet die Ausschliessung des Dolus keine Begründung«, so beweist er damit gewiss noch nicht die Unrichtigkeit der herrschenden Lehre über den Betrug.

3) Vgl. z. B. *Zimmermann*, l. c. 61.

4) *Gerigk*, l. c. 84. — Eine nähere Auslegung des cap. 26. folgt in der »Anmerkung« auf S. 272.

5) *Scheurl*, Das gemeine deutsche Eherecht, 145.

der Identifizierung der dolosen Mentalreservation mit dem Betruge überhaupt wird die Ansicht erklärlich, welche von einigen Schriftstellern auf Grund der angeführten päpstlichen Entscheidung verteidigt wird, nämlich dass der Betrug nach kanonischem Recht den Konsens zur Ehe ausschliesse.[1]) Es erübrigt daher nichts anderes, als die allgemeinen Grundsätze und die Beschaffenheit des Eheschliessungsvertrages in Betracht zu ziehen, und jene Umstände zu untersuchen, welche für die Existenz oder Nichtexistenz unseres Ehehindernisses sprechen würden.

Zur Begründung des Hindernisses des Betruges pflegt man auf das im kanonischen Rechte aufgestellte Prinzip »dolus nemini debet patrocinari« hinzuweisen.[2]) Um die Bedeutung dieses Ausspruches richtig ermessen zu können, müssen wir die einzelnen Stellen, in denen dieser Ausspruch vorkommt, näher betrachten.

1) c. 15. X. 1. 3. behandelt die Frage, auf welche Personen resp. Angelegenheiten die allgemeine Klausel des päpstlichen Reskriptes betreffend die richterliche Delegation, lautend »et quidam alii« oder »res aliae«, sich bezieht. Die Entscheidung lautet dahin, sie beziehe sich auf pares oder minores (sc. personas oder res) keineswegs aber auf majores. Weiter wird dann gesagt: »Si quis vero aliquas personas expresserit, non, ut velit cum eis in iudicio experiri, sed ut ad pares transire valeat vel minores, quia fraus et dolus ei patrocinari non debet, tamquam mendax precator careat penitus impetratis.«

2) c. 16. eodem t. beinhaltet die vom Papste getroffene Entscheidung in einem Falle, wo ein Priester rücksichtlich derselben Rechtsangelegenheit zwei Delegationsreskripte erwirkt hat: »Nos igitur attendentes fraudem presbyteri memorati, duas commissiones super eodem negotio impetrantis quarum altera non faciebat mentionem de reliqua, quia fraus et dolus alicui patrocinari non debent, decernimus, ut ipse commodo careat utriusque.«

3) c. 2. X. 2. 14: In einem vom Papste dem Bischofe zur Entscheidung überlassenen Streite von Kanonikern mit Mönchen beriefen sich jene betrügerischer Weise auf eine spätere päpstliche Urkunde, durch welche angeblich die dem Bischofe erteilte Vollmacht widerrufen worden ist. Der um Entscheidung angerufene Papst hat be-

---

1) *Kaestner,* Dissertatio iuridica de matrimonio ob dolum adhibitum annullando, S. 31: ». . . consensus autem dici nequit, si pars altera dolose ad consentiendum inducta sit . . .« *Böhmer,* Ius ecclesiasticum Protestantium, tomus III., S. 1195: »Dolus enim ita omnem excludit intellectum, ut consensisse non videatur, qui dolo deceptus est.« Aehnlich *Zimmermann,* l. c., S. 61.

2) Vgl. *Zimmermann,* l. c., 61.



stimmt: ». . . . nos attendentes, malitiam et dolum nulli patrocinari debere . . . . mandamus, quatenus . . . . . praedictam causam secundum formam priorum litterarum terminetis.«

4) c. 12. X. 3. 4.: »Quaesivisti praeterea, ut, quum interdum canonici, quibus studiorum gratia est indultum, ut in absentia sua fructus percipiant praebendarum suarum, accepta licentia se ad villas transferunt vel castella, in quibus nullum est vel minus competens studiorum exercitium, utrum praebendarum suarum fructus sint talibus conferendi. Ad quod breviter respondemus, eis, qui huiusmodi fraudem comittunt, quum fraus et dolus nemini debeat patrocinium impertiri, praefatam indulgentiam competere non debere.«

5) c. 2. X. 4. 11.: »Si vir vel mulier scienter vel ignoranter filium suum de sacro fonte susceperint, an propter hoc ab invicem separari debeant et alii copulari, quia nos consulere voluisti, consultationi tuae taliter respondemus, quod, quamvis generaliter sit institutum, ut debeant separari, quidam tamen humanius et potius sentientes, aliter statuerunt. Ideoque nobis videtur, quod, sive ex ignorantia sive ex malitia id fecerint, non sunt ab invicem separandi, nec alter alteri debitum debet subtrahere, nisi ad continentiam servandam possit induci: quia si ex ignorantia id factum est, eos ignorantia excusare videtur; si ex malitia, eis sua fraus non debet patrocinari vel dolus.«

In diesen Stellen werden insgesamt nur Fälle behandelt, wo eine Partei durch Berufung auf betrügerischer Weise von ihr selbst geschaffene Zustände oder Umstände ihren Ansprüchen Geltung zu verschaffen versucht. In den sub 1), 2) und 3) angeführten Fällen will die Partei durch betrügerische Manipulationen mit päpstlichen Urkunden ein günstiges Urteil in ihrem Streite herbeiführen, im letzten Falle (ad 5) versucht sie die gleiche Wirkung dadurch zu erzielen, dass sie betrügerischer Weise einen Zustand schafft, aus welchem sich ein Hindernis für die bereits geschlossene Ehe ergibt, und die sub 4) mitgeteilte Entscheidung endlich richtet sich gegen Kanoniker, welche ausserhalb ihrer Residenzen weilen und verschiedene Studien zu dem Zwecke simulieren, um den Ertrag ihrer Präbenden geniessen zu können. Schon mit Rücksicht auf die sonst mögliche Umgehung des Gesetzes erscheint das Prinzip gerechtfertigt, dass eine Partei, die so handelt, mit ihren Ansprüchen abzuweisen sei. Unbegreiflich erscheint es uns jedoch, wie aus diesem Prinzipe etwas für die Frage abgeleitet werden soll, ob dem bei der Ehe betrogenen Teile (also nicht dem Betrüger) ein Anspruch

darauf zustehe, die Ungiltigkeitserklärung der Ehe aus dem Grunde eines durch die andere Partei verübten Betruges anzustreben. Und darum allein handelt es sich ja beim Hindernis des Betruges! Gewiss aber wird sich die aufgestellte Regel auf den Fall beziehen, wo der Betrüger selbst die Ungiltigkeit der Ehe anstrebt. Und was ergibt sich in diesem Falle aus der angeführten Regel? Dass der Klage des Betrügers nicht stattzugeben sei. [1]) Es ist ganz verfehlt, wenn aus jener Regel die Existenz des Hindernisses des Betruges abgeleitet und zugleich behauptet wird, dass auch der Betrüger selbst dieses Hindernis geltend machen kann. [2])

Das zweite Prinzip, aus welchem sich angeblich die Existenz des Hindernisses des Betruges ergibt, lautet: ne quis lucrum de suo dolo reportet. [3]) Da nach dieser Richtung hin hauptsächlich auf c. 1. X. 4. 7. hingewiesen wird, sei auch diese Stelle vollinhaltlich angeführt:

»Propositum est nobis, quod vir quidam O. uxorem habens sibi aliam, huiusmodi rei insciam, copulavit, de qua plures filios habuit; sed prima mortua nititur discedere a secunda, asserens, quod uxore sua vivente eam non licuit sibi copulare. Licet autem in canonibus habeatur, ut nullus copulet in matrimonio quam prius polluerat adulterio, et illam maxime, cui fidem dederat uxore sua vivente, vel quae machinata est in mortem uxoris: quia tamen praefata mulier erat inscia, quod ille aliam haberet uxorem viventem, nec dignum est, ut praedictus vir, qui scienter contra canones venerat, lucrum de suo dolo reportet: consultationi tuae taliter respondemus, quod, nisi praedicta mulier divortium petat, ad petitionem viri non sunt aliquatenus separandi, quum ex suo delicto videretur commodum reportare.« Schon *Scheurl* [4]) hat dargetan, dass es sich in dieser Stelle nicht um das impedimentum doli, sondern um das impedimentum ligaminis handelt.

Auch in c. 3. X. 5. 22. wird dieser Grundsatz aufgestellt. [5])

---

1) Ausdrücklich erklärt dies *Huguccio*, indem er bei Behandlung einer ähnlichen Falles wie im c. 26. X. 4. 1. sagt (l. c. 804): »Mihi vero videtur, quod per iudicium debeat ei fieri, tum quia sponsam suam cognovit, tum quia fraudem adhibuit, que nemini debet esse lucrosa.«

2) So *Zimmermann*, l. c. 61. Aehnlich *München* (vgl. *Andreae*, l. c. 19). Der im Texte behandelte Grundsatz spricht gegen die Auslegung des c. 26. (X. 4. 1.) in dem Sinne, als ob es sich in ihm um den Betrug und um die Legitimation zur Geltendmachung derselben handeln würde.

3) *Kaestner*, l. c. 31, *Zimmermann*, l. c. 61. Vgl. hiezu *Freisen*. l. c. 300, und *Gerigk*, l. c. 82. — Es sei bemerkt, dass die obangeführten Maximen den römischen Rechtsquellen entlehnt sind; vgl. z. B. l. 25. C. 6. 37. und l. 38. D. 6. 1.

4) l. c. 146 ff.

5) Aehnlich *Petri Exceptiones* legum Romanarum (*Savigny*, Gesch.

Vorfehlt wäre jedoch der Versuch, aus ähnlichen allgemein gehaltenen Aussprüchen, welche im kanonischen Recht öfter vorkommen, logische Schlüsse auf einzelne Rechtsfälle zu ziehen. Denn, wenn schon bei Konstruktion von Rechtsvorschriften überhaupt mehr die Rücksicht auf andere Umstände als auf Grundsätze der Logik ausschlaggebend ist, war im kanonischen Rechte, welches sowohl seiner Entstehung als auch seinem Inhalte nach überaus heterogen ist, eine harmonische Durchführung bestimmter allgemeiner Prinzipien umsoweniger durchführbar. Hiebei darf auch nicht ausser Acht gelassen werden, dass von den mittelalterlichen Juristen mit besonderer Vorliebe verschiedene Maximen zitiert wurden, um bestimmte Rechtsfragen zu begründen, ohne dass die allgemeine Geltung solcher Maximen immer erwiesen wäre. Übrigens könnte in dem von uns behandelten Falle nicht einmal immer von einem Gewinn oder Vorteil jenes Teiles die Rede sein, der die Ehe durch Betrug herbeiführte. [1])

Was ergibt sich aus der Natur der Ehe für die von uns behandelte Frage? Vorerst soviel, dass bei Entscheidung dieser Frage ein Hinweis darauf, was das Interesse der Parteien erfordert, ausgeschlossen erscheint. Für den Eheschliessungsvertrag kommt nach kanonischem Recht keine Bedeutung der Erwägung zu, dass dem betrogenen Teile vom Mitkontrahenten ein Unrecht zugefügt wurde, und dass es Aufgabe des Rechtes sei, den Einzelnen gegen ein Unrecht zu schützen, — sowie dass andererseits dem Betrogenen Hilfe zu verweigern, eigentlich einer Prämie auf den Betrug gleichkäme. Bei dem Eheschliessungsvertrage sind eben Rücksichten auf die Intentionen der Parteien nicht ausschlaggebend. Dies ergibt sich schon aus einer näheren Betrachtung der von der Kirche beim Eheschliessungsvertrag anerkannten Ungiltigkeitsgründe. Die eigentlichen Hindernisse verdanken insgesamt öffentlichen Rücksichten ihren Ursprung, und zwar einmal Rücksichten auf die Beschaffenheit und den Zweck der Ehe (das Impedimentum aetatis, impotentiae und ligaminis), oder Rücksichten auf andere kirchliche Institutionen resp. die Kirche selbst (das impedimentum ordinis, voti sol., cultus disparitatis und publicae honestatis), endlich Rücksichten auf die menschliche Gesellschaft (das impedimentum cognationis, affinitatis, criminis und raptus). Was die übrigen (uneigentlichen) Hindernisse anbelangt, so werden die Ehehindernisse des Irrtums und des Zwanges im kanonischen Recht dahin motiviert, dass

des röm. R. im Mittelalter, 2. Ausg. 1834, Bd. 2, Anhang I. A) lib. III. cap. 5: »Quod certe aequum non esset, si ex maleficio suo lucraretur.«

1) Man kann sich doch Fälle denken, wo die Annullationsklage auch dem Betrüger selbst willkommen wäre.

sie den Konsens (resp. die Freiheit des Konsenses) ausschliessen, und sohin notwendiger Weise die Ungiltigkeit der Ehe bewirken. Diese Ansicht beruht zwar nicht auf richtiger psychologischer Grundlage; aber die Feststellung dieser Tatsache ist an sich für das Recht ohne Bedeutung. Keines der bisher erwähnten Hindernisse verdankt seine Einführung der Rücksicht auf das Interesse der einen oder anderen Partei. Nur das impedimentum conditionis appositae dürfte nach dieser Richtung hin vielleicht eine Ausnahme machen, indem es den Parteien die Möglichkeit bietet, bei der Eheschliessung ihre eigenen Interessen geltend zu machen. Es wurde jedoch schon früher hervorgehoben, dass dieses Ehehindernis dem Wesen der Ehe widerstreitet, und dass seine Entstehung nur aus der allzugrossen Anlehnung an die römische Kontraktslehre erklärt werden kann. Im Übrigen ist in Sachen des Eherechtes der individualistische Standpunkt dem kanonischen Rechte fremd; ja im Gegenteil waren, wie wir gesehen haben, Rücksichten auf die Rechtssicherheit bezüglich der Existenz der Ehe im Wege, den Parteien die Möglichkeit zu bieten, oft die Giltigkeit der Ehe anzufechten. Man kann wohl mit Fug und Recht darauf schliessen, dass diese Rücksichten auch bezüglich der von uns behandelten Frage auf den kirchlichen Gesetzgeber in einer, für die Aufstellung eines Ehehindernisses des Betruges ungünstigen Richtung eingewirkt haben.[1])

Hervorgehoben wurde bereits der Umstand, dass Schlüsse aus dem sakramentalen Charakter der Ehe auf die Erfordernisse des Eheschliessungsvertrages unzulässig sind, indem die Normen über diesen Vertrag sich ganz unabhängig von der Lehre von den Sakramenten entwickelt haben.[2]) Das Gleiche gilt auch in Rücksicht des Betruges. Allein, gesetzt den Fall, dass die Entstehung der Ehe tatsächlich an die Erfüllung aller für die Sakramente überhaupt erforderten Voraussetzungen gebunden wäre, — welche Konsequenzen würden sich daraus für den Betrug ergeben? Bekannt ist die Lehre der Theologen, dass von jenem, welcher das Sakrament erteilt (minister sacramenti), keine besondere Qualifikation in moralischer Beziehung erfordert wird, und dass sohin auch ein Sünder giltiger Weise sakramentale Akte vornehmen kann. c. 46. C. I. qu. 1. besagt bezüglich des Sakramentes der Taufe: »Sacramentum ecclesiae tam magnum est, ut nec homicida ministrante polluatur«. Daraus ergibt sich, dass selbst ein Betrüger giltiger Weise ein Sakrament

---

1) Vgl. *Gerigk*, l. c. 81. Anm. 2.
2) Vgl. *Fahrner*, Geschichte des Unauflöslichkeitprinzips etc. (Freiburg im Br. 1903) S. 233. Anm. 2.



spenden kann. Wie verhält es sich aber rücksichtlich des Empfängers des Sakramentes? Nach der Lehre der Scholastiker hat jedes Sakrament eine zweifache Wirkung; es verleiht einmal der Seele einen besonderen Charakter (bei der Taufe, Firmung und Priesterweihe) oder wenigstens eine gewisse Zierde (ornatus animae) u. zw. ohne Rücksicht auf die moralische Würdigkeit oder Unwürdigkeit des Empfängers; andererseits bewirkt es eine Gnade, welche jedoch im Falle der Unwürdigkeit des Empfängers erst dann wirksam wird, nachdem der Grund dieser Unwürdigkeit beseitigt wurde. Es greift hier gewissermassen eine Suspension der Wirkungen Platz, ähnlich wie bei Rechtsgeschäften. [1])

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass nach kirchlicher Lehre selbst auf die Ehe als Sakrament der Betrug keine irritierende Wirkung auszuüben vermag, und dies ohne Rücksicht darauf, ob man die Eheleute als Empfänger oder als Spender des Sakramentes in Betracht zieht. [2]) Trotzdem wurde in neuester Zeit gerade der sakramentale Charakter der Ehe als Grund für die Existenz des Hindernisses des Betruges ins Feld geführt. *Thaner* war es, der den Standpunkt der herrschenden Doktrin mit folgenden Worten charakterisiert hat: [3]) »Das Konzil von Trient erklärte am Schlusse der 24. Sitzung de reformatione matrimonii: matrimonium est sancte tractandum. Es kann aber kaum eine grössere Ironie auf diesen Ausspruch geben, als dass die Ehe dem Betruge gegenüber schlechter traktiert wird, als jedes Handelsgeschäft.« Schöne Worte, nur dass sie leider für das geltende Recht nichts beweisen! Ganz abgesehen davon, dass der zitierte tridentinische Satz auf unsere Frage wohl kaum angewendet werden kann, ist die Ansicht Thaners, dass die Nichtrespektierung des Betruges bei der Ehe eine Ironie auf den sakramentalen Charakter der Ehe sei, völlig unkanonistisch, und kann höchstens zugegeben werden, dass für die Richtigkeit dieser Ansicht innere Gründe sprechen. Der schlagendste Beweis dafür, dass der sakramentale Charakter der Ehe tatsächlich mit der Frage des Betruges direkt nichts zu schaffen hat, ist der Umstand, dass manche (z. B. *Andreae*) [4]) gerade aus dem sakramentalen Charakter

---

1) *Hahn*. l. c. 394 ff.

2) Dass die Qualifikation der Kontrahenten in sittlicher Beziehung für die Frage der Giltigkeit des Eheschliessungsvertrages ohne jede Bedeutung war, ergibt sich z. B. daraus, dass auch eine solche Person die Ehe eingehen konnte, welche einer anderen Person die Verehelichung *eidlich* zugesagt hatte und auf Einhaltung dieses Versprechens geklagt wurde (*Durantis*, Speculum IV. S. 165 in v. § 2).

3) Persönlichkeit, 50. Anm. 16.

4) l. c. 28.

der Ehe das Gegenteil, nämlich die Nichtexistenz des Hindernisses des Betruges im kanonischen Rechte ableiten. Nicht am Platze ist ferner die Vergleichung der Ehe mit vermögensrechtlichen Verträgen. An der Existenz eines privaten Vertrages hat nämlich die Öffentlichkeit kein Interesse, und es besteht sohin kein gewichtiger Anstand dagegen, dass der Partei die Möglichkeit geboten werde, den Vertrag anzufechten, sobald ihre Interessen dies erfordern, vorausgesetzt freilich, dass das gegenteilige Interesse der anderen Partei nicht in höherem Masse des Rechtsschutzes bedarf. Bei der Ehe sind jedoch andere Momente, auf welche bereits hingewiesen wurde, ausschlaggebend.

Zu einem sicheren Resultate gelangen wir jedoch, wenn wir den Eheschliessungsvertrag als Spiritualkontrakt ins Auge fasssen.[1]) Wenn der von uns in Rücksicht des Betruges bei Spiritualien für das kanonische Recht aufgestellte Grundsatz richtig ist, folgt aus ihm für die Ehe logischer Weise die Regel, dass der Betrug die Ungiltigkeit der Ehe nicht zu begründen vermag, und dass von einem Ehehindernis des Betruges keine Rede sein kann.[2]) Die Richtigkeit dieser Ansicht bezeugen Aussprüche von älteren Kanonisten, welche ausdrücklich die Wirkungslosigkeit des Betruges bei der Ehe aus dem spirituellen Charakter der Ehe ableiten. So besagt die Glosse (ad v. cogantur) zu c. 5. C. 20. qu. 3.: »Similiter contractum matrimonium non rescindit dolus«. In gleicher Weise bemerkt die Glosse (ad v. ad fatuitatem) zu c. 6. X. 40., nachdem sie die Behauptung aufgestellt, dass der Betrug bei Spiritualien keineswegs die Ungiltigkeit bewirkt: »Idem in matrimonio«. Auch die bereits

---

1) Vgl. *Esmein*, l. c. Bd. I. S. 310.

2) *Esmein* führt (l. c., Bd. I, S. 311, Anm. 1) folgenden Ausspruch *Panormitans* zu c. 3. X. 3. 17. an: »Sed excipe casum quando dolus intervenit in spiritualibus. Nam talis dolus non annullat actum, neque potest excipi, quando fuit inductus ad bonum, quia non proprie potest dici dolus. Exemplum: dolo te induxi ad intrandum religionem; tenet ingressus. Ad hoc quod legitur et notatur in c. Cum dilectus, X. Quod metus causa. — Item vide glossam ff. De ritu nuptiarum, l. A divo Pio, quae vult etiam hanc regulam fallere in matrimonio, ut si dolo te induxi ad matrimonium contrahendum; quod potest esse ratione praedicta, favore spiritualium.« Mit Rücksicht auf diese Worte meint *Esmein* (l. c. S. 311), dass die Applikation des über den Betrug bei Spiritualien aufgestellten Grundsatzes auf die Ehe zuerst nicht die Kanonisten, sondern die Legisten und speziell *Azo* in der zitierten Glosse zu l. 58. D. 23. 2., ausgesprochen haben. Die lex 58 lautet: »A divo Pio rescriptum est, si libertina senatorem deceperit quasi ingenua et ei nupta est, ad exemplum praetoris edicti dandam in eam actionem, quia ex dote nullum lucrum habet, quae nulla est.« Hiezu bemerkt die Glosse von *Azo* (ad v. actionem): »Sed cur in favorem senatoris decepti dicitur non valere pactum: . . . . Resp. matrimonium etiam utriusque voluntate non potest valere, quia prohibetur per legem: sed secus ubi dolus unius dedit causam contractui.« Wir erblicken jedoch in diesen Worten keinen Hinweis auf den spirituellen Charakter der Ehe.

früher erwähnte Summa Martini steht auf demselben Standpunkt, indem sie besagt: ». . . . quandoque non subvenitur dolum passo in spiritualibus . . . . similiter nec in matrimonio«. Wenn wir uns die Bedeutung der Glosse und der älteren kanonistischen Literatur überhaupt vergegenwärtigen,[1]) müssen wir in den eben zitierten Stellen jenen Standpunkt erblicken, welchen das kanonische Recht selbst einnimmt.

Einen Schluss darauf, dass der Betrug nach kanonischem Recht kein selbständiges Ehehindernis sei, lässt übrigens schon der äussere Umstand zu, dass die Kanonisten denselben bei Aufzählung der Ehehindernisse nie angeführt haben.[2]) Daraus folgt, dass er nach Meinung dieser Kanonisten auch nicht die Ungiltigkeit der Ehe bewirkte. Denn es wäre kaum anzunehmen, dass das kanonische Recht neben den Hindernissen und dem Mangel des Konsenses (beziehungsweise auch der für den Konsens vorgeschriebenen Form) noch andere Gründe für die Ungiltigkeit der Ehe kannte. Freilich wurde vom Betruge oft in Fällen des Irrtums gesprochen, mit welchem der Betrug nach der psychologischen Seite hin in enger Verbindung steht.[3]) Und gerade diesen Umstand kann man als Quelle der hie und da zum Ausdruck gebrachten Zweifel über den Standpunkt des kanonischen Rechtes bezüglich der Wirkungen des Betruges bezeichnen.[4]) Es wird somit am Platze sein, wenn wir das Ehehindernis des Irrtums mit Rücksicht auf sein Verhältnis zum Betruge mit einigen Worten streifen.[5])

Die Lehre vom Irrtum bei der Ehe, wie wir sie in der der-

---

1) Vgl. *Schulte*, Geschichte, Bd. I. S. 215.

2) Vgl. *Henner*, l. c. passim.

3) So z. B. *Gratian* (zu c. 6. C. 29. qu. 2.): »Cum dicitur: »sciens illum servum«, datur intelligi, quod si nescierit illum servum esse, non cogitur cum eo manere. Quia haec ergo et personae et conditionis dolum (!) passa est, non cogitur adhaerere ei, cuius fraude decepta est.« Die Behauptung *Henners* (Sborník Jhg. VII. S. 472), dass dieses dictum nicht zu c. 6., sondern zu c. 7. gehört, ist unseres Erachtens nicht richtig.

4) *Thaner*, l. c. 49. Anm. 16: »Fast in allen von älteren und neueren Schriftstellern beigebrachten Beispielen ist Betrug im Spiele: . . . Auch in den wirklichen Fällen, die wir aus gerichtlichen Entscheidungen kennen, ist der Irrtum in der Eigenschaft, welcher Art immer, durch Betrug herbeigeführt, denn es wird sich nicht leicht jemand bei seinem eigenen Urteile beruhigen, sondern sich zumeist auf die Angaben des Andern eheschliessenden Teiles verlassen. Weshalb sich die Kanonisten bis auf die neueste Zeit so dagegen sträuben, den Dolus als Ehehindernis anzuerkennen, lässt sich nur aus ihrem Missverständnisse über den Zusammenhang zwischen Irrtum und Betrug erklären.«

5) Vgl. *Gerigk*, l. c., *Andreae*, l. c., *Gaugusch*, l. c., *Thaner*, Error qualitatis redundans in personam (Sitzungsberichte der k. Akademie der Wiss. in Wien, Phil. hist. Klasse, Bd. 142. II.), *Sehling*, l. c., *Esmein*, l. c., Bd. I, S. 311 ff., *Rittner*, Oesterr. Eherecht, S. 175 ff., *Scherer*, Handbuch des Kirchenrechtes, 2. Bd. 1. Abt., S. 179 ff., *Freisen*, l. c., S. 276 ff.

maligen Literatur des kanonischen Rechtes vorfinden, stammt von *Gratian*[1]) und *Petrus Lombardus.*[2]) Nach ihrer Lehre gibt es vier Arten des Irrtumes, und zwar error personae, condicionis, fortunae und qualitatis.[3]) Obgleich sich gegen diese Einteilung aus logischen Gründen Bedenken ergeben, hat sich dieselbe dennoch frühzeitig eingelebt und blieb bis in die neueste Zeit beliebt.[4])

Nur die ersterwähnten zwei Arten des Irrtumes bewirken die Ungiltigkeit der Ehe; der error personae aus dem Grunde, weil er den Konsens ausschliesst, der error condicionis »propter favorem libertatis«. Zumeist wird anerkannt, dass mit den Bestimmungen über den letzterwähnten Irrtum die Kirche den Ansichten des weltlichen Rechts ein Entgegenkommen bewiesen habe.[5]) Dies besagt zugleich, dass die Bestimmung kein Ausfluss von inneren Gründen und von Rücksichten auf die Natur der Ehe war. Anbelangend den Irrtum in der Person muss hervorgehoben werden, dass diese Bezeichnung sowohl den echten als auch den unechten Irrtum im Sinne der Lehre *Savignys* umfasst.[6]) Wir bezweifeln jedoch, dass die konsequente Unterscheidung dieser Fälle, wie sie *Rittner*[7]) wünscht, für die Doktrin des kanonischen Rechtes von Nutzen wäre.[8]) Unseres Erachtens würde ganz im Gegenteil eine solche Unterscheidung nur zu ähnlichen Verwirrungen Anlass bieten, wie sie derzeit rücksichtlich des Irrtums in der privatrechtlichen Doktrin bestehen.[9])

Ausser diesen zwei Fällen wurde von der kanonistischen Lehre eine irritierende Wirkung noch einer besonderen Art des Irrtums zuerkannt, für welchen sich die Bezeichnung error qualitatis in personam redundans eingebürgert hat. Ein Irrtum dieser Art ist nach der herrschenden Ansicht immer dann vorhanden, wenn sich jemand über eine solche Eigenschaft des Mitkontrahenten im Irrtum befindet, welche für den Irrenden das einzig individualisierende Merkmal der anderen Partei ist. In diesem Sinne stellt sich ein

1) Vgl. dictum zu C. 29. qu. 1.
2) Sententiae, lib. IV. dist. 26. u. 30. (*Migne*, 192).
3) Diese Einteilung war jedoch schon früher bekannt. Vgl. *Sehling*, l. c. 7 ff.
4) Vgl. z. B. *Gaugusch*, l. c. 14. und *Rittner*, l. c. 178.
5) *Andreae*, l. c. 44, *Gaugusch*, l. c. 40, *Henner* in Právník 1899, S. 884.
6) System, Bd. III. Berl. VIII. S. 440 ff. Hiezu vgl. *Gerigk*, l. c. 5.
7) l. c. 177 ff.
8) Ebenso *Andreae*, l. c. 26, *Gaugusch*, l. c. 13, *Schnitzer*, l. c. 307 und *Scherer*, l. c. 180. Anm. 68.
9) Vgl. z. B. *Savigny*, System, Bd. 3., *Bekker*, Zur Lehre von den Willenserklärungen (Pözls Vierteljahrsschrift III., S. 180), *Hölder*, Die Lehre vom error (eodem l. XIV., S. 561), *Zitelmann*, Irrtum und Rechtsgeschäft, *Leonhard*, Der Irrtum bei nichtigen Verträgen, *Pfersche*, Die Irrtumslehre des österr. Privatrechts.

solcher Irrtum unzweifelhaft als Irrtum in der Person dar. Allein nicht immer wurde dieser Irrtum in der angeführten Weise aufgefasst und auch heute noch sind die Kanonisten diesbezüglich nicht einig.[1])

Der error fortunae und der error qualitatis hat auf die Giltigkeit des Eheschliessungsvertrages keinerlei Wirkung. Mit diesem Grundsatze hat die Kirche der Ansicht über den besonderen Charakter des Eheschliessungsvertrages Ausdruck verliehen, indem sie hiemit einen merklichen Unterschied zwischen demselben und den vermögensrechtlichen Kontrakten aufgestellt hat.[2]) Einige Kanonisten machten zwar den Versuch, auf Grund der für den error qualitatis in pers. red. und den error condicionis geltenden Regeln in einzelnen Fällen des blossen Irrtums bezüglich der Eigenschaften der Person den Beweis für die Ungiltigkeit der Ehe zu erbringen,[3]) die Kirche jedoch hat an dem erwähnten Grundsatze immer festgehalten.

Aus den Bestimmungen über den Irrtum ergibt sich für den Betrug vorerst soviel, dass ein selbständiges Ehehindernis des Betruges nur in jenen Fällen von Bedeutung wäre, wo nicht schon der Irrtum selbst die Ungiltigkeit des Eheschliessungsvertrages bewirkt, sohin lediglich in den Fällen des Betruges betreffend die persönlichen Eigenschaften oder die Vermögensverhältnisse.[4]) Andererseits ist indirekter Weise auch dem Betruge durch das Ehehindernis des Irrtums eine Bedeutung in jenen Fällen zuerkannt, wo er Ursache des Irrtums war. Interessant ist in dieser Beziehung der Umstand, dass gerade in jenen Fällen, in welchen nach kannonischem Recht der Irrtum die Ungiltigkeit der Ehe bewirkt, regelmässig nur von einem durch Betrug hervorgerufenen Irrtum die Rede sein kann. Denn die Vorstellungen über die Identität der Person oder über deren Stand werden in der Regel durch Handlungen des anderen Teiles hervorgerufen oder zumindest bestärkt sein, so dass an einen blossen error personae (qualitatis in pers. red.) oder condicionis nur unter ganz ausserordentlichen Umständen gedacht werden kann. Darin findet sich eine natürliche Erklärung der Erscheinung, dass nahezu in allen von den Kanonisten angeführten Fällen des Ehehindernisses des Irrtums zugleich ein Betrug mitspielt.[5])

Allein noch ein weiterer Umstand fällt hiebei in die Wag-

---

1) *Thaner*, Persönlichkeit, S. 48. Anm. 15.

2) *Thaner*, Persönlichkeit, S. 35.

3) Vgl. *Daller*, l. c. 46 ff., *Andreae*, l. c. 38, *Gaugusch*, l. c. 53 ff., *Gerigk*, l. c. 53 ff.

4) *Friedberg*, Lehrbuch des kath. und evang. Kirchenrechts (5. Aufl., 1903) S. 403. Anm. 28, *Scheurl*, l. c. 145

5) Vgl. S. 238. Anm. 4.

schale. Selbst wenn Fälle des blossen, relevanten Irrtums häufig vorkämen, wäre es mit Rücksicht auf die Beweisvorschriften dem irrenden Teile, wenn nicht unmöglich, so doch gewiss überaus schwer, ein die Ungiltigkeit der Ehe in Folge eines Irrtumes aussprechendes Urteil zu erwirken. Klar besagt dies *Bernard von Pavia* in seiner Summa de matrimonio: [1])

»Circa duos hos errores, personae videlicet et conditionis, quaeritur, quomodo inde fides ecclesiae fieri possit. Nam si dicam: erravi in hoc vel in illo, mihi non creditur, inde quia non debet esse testis et accusator . . . tum quia unius testimonio nemo debet absolvi vel condemnari . . . Quis ergo testificabitur, me sic credidisse?

Sane in errore personae dicendum est: quodsi probare potuero, *ipsam vel aliquam pro ea dixisse eam esse Bertam, cum tamen non esset*, praesumit statim pro me ecclesia ita, quod si iurare voluero, me tempore desponsationis credidisse illam esse Bertam, nec, postquam eam esse Mariam deprehendi, in eam consensi, meae assertioni simplici credetur.

Simili modo dicendum est in errore conditionis . . .«

Nach Bernhard ist praktisch, d. h. kann geltend gemacht werden nur ein solcher Irrtum, welcher einem Betruge des andern Teiles ooder eines im Interesse des anderen Teiles handelnden Dritten entspringt. Hieraus ergibt sich, dass bei dem Ehehindernisse des Irrtums für die Praxis der Betrug den *wesentlicheren Bestandteil* bildet. Es kann daher nicht Wunder nehmen, dass im Gerichtsverfahren und in der Literatur mit beiden Begriffen operiert wurde, und dass diese Begriffe oft ganz promiscue zur Anwendung kamen. Hiebei darf jedoch nicht übersehen werden, dass in allen Fällen der Betrug lediglich als Mittel zur Geltendmachung des Ehehindernisses des Irrtumes angesehen wurde, und dass nach kanonischem Recht derselbe als selbständiger Grund für die Ungiltigkeit der Ehe, für welchen andere als die bezüglich des Irrtums geltenden Grundsätze zur Anwendung kämen, nicht in Betracht kommen kann. Den besten Beweis dafür, dass es sich tatsächlich so verhält, bilden die Entscheidungen der Sacra Congregatio Concilii, welche selbst in solchen Fällen die Ehe für giltig erklären, wo der Betrug über sehr wichtige Umstände klar erwiesen war, ohne dass er jedoch respektiert worden wäre. [2]) Es besteht somit in unserer Frage kein Unterschied zwischen

---

1) *Kunstmann*, S. 13.

2) Wir verweisen hier besonders auf die öfter zitierte Entscheidung der

den Anschauungen der neueren Praxis, welche für das nachtridentinische Recht von besonderer Bedeutung ist, und zwischen der für das ältere Kirchenrecht massgebenden Lehre der Kanonisten.

Allein wenn *Daller* behauptet, es sei ein Postulat des Verstandes und ergebe sich notwendiger Weise aus dem Charakter der Ehe, dass der Betrug auf die Giltigkeit der Ehe keinen Einfluss übt, so ist dies offenbar nicht richtig. Die Ansicht Dallers ist ebenso einseitig, wie die gegenteilige Ansicht *Zimmermanns*,[1]) es gebe keinen verständigen Grund dafür, dem Betruge andere Wirkungen beizumessen, als dem Zwange. Früher schon wurde hervorgehoben, dass der Zwang die Ungiltigkeit der Ehe nach kanonischem Recht nur darum herbeiführt, weil er den Konsens, oder besser gesagt, den *freien* Konsens ausschliesst. Klar spricht dies *Alexander III.* aus:[2]) »Quum locum non habeat consensus, ubi metus vel coactio intercedit . . . Matrimonium autem solo consensu contrahitur.« Ähnlich *Bernhard von Pavia*:[3]) »Ubi enim haec coactio intervenerit, consensus excluditur, et matrimonium non intercedit.« *Tancred:* »Nam ubi metus vel coactio intercedit, non potest consensus locum habere.«[4]) Viele andere Belege hiefür könnten noch angeführt werden. Also die Beziehung zwischen dem Zwange und dem Konsense, wie sie freilich in der Vorstellung der Kanonisten bestand, bildete die Grundlage für das Ehehindernis des Zwanges. Wenn wir den Betrug und den Zwang nur mit den Augen des modernen Juristen betrachten, müssen wir freilich die Forderung als berechtigt anerkennen, dass die Rechtswirkungen dieser beiden Handlungen in gleicher Weise geregelt werden, denn nach der herrschenden Lehre sind es dieselben Gründe, die eine Reaktion des Rechtes gegen Betrug, sowie gegen Zwang erheischen.[5]) Unhistorisch wäre es jedoch, wenn man diesen modernen Standpunkt ohne weiteres auf Rechtsgebilde, die der Vergangenheit angehören, übertragen wollte. Das, was *Scheurl*[6]) bezüglich des zwischen dem

---

S. C. C. vom 29. Dezember 1862. (Ein gewisser Sejus gab sich seiner Braut und ihren Eltern gegenüber für den Sprossen einer reichen und vornehmen Familie aus. Nach Abschluss der Ehe stellte sich jedoch heraus, der Mann heisse nicht Sejus, sondern Sejanus, sei niedriger Abkunft, arm, ausschweifend und mit der Syphilis behaftet, womit er auch seine Frau ansteckte. Die Ehe wurde trotzdem nicht annulliert Vgl. *Schnitzer*, l. c. 322 f.). Siehe auch die bei *Richter*, Conc. Trid. S. 244. n. 83. abgedruckte Entscheidung.

1) l. c. 63. Anm. 64.

2) c. 14. X. 4. 1.

3) Bernardi Papiensis summula de matrimonio (ed. Kunstmann, Innsbruck 1861) S. 26.

4) *Wunderlich*, l. c. 46.

5) Vgl. *Savigny*, l. c. 115 ff.

6) l. c. 148.

Betruge und Zwange bestehenden Unterschiedes ausführt, ist zwar an sich richtig, allein für den Gesetzgeber der Kirche waren wohl kaum die von Scheurl angeführten Gründe ausschlaggebend.[1])

Noch eine Frage müssen wir hier berühren. *Zimmermann* stellt die Behauptung auf, die Existenz des Ehehindernisses des Betruges müsse konsequenter Weise anerkannt werden, falls zugegeben wird, dass die Schliessung einer Ehe sub condicione möglich sei;[2]) denn es müsse eine Ehe als ungiltig erklärt werden, bei deren Abschluss eine Partei, obgleich sie früher ausdrücklich einen bestimmten Umstand als Bedingung der Ehe bezeichnete, diese Bedingung lediglich aus dem Grunde zu wiederholen unterliess, weil sie irrtümlich in Folge eines Betruges von Seite des Mitkontrahenten diese Bedingung für erfüllt erachtete. Diese Ansicht *Zimmermanns* ist jedoch unzutreffend.[3]) Im erwähnten Falle ist die Ehe nach kanonischem Rechte vollkommen giltig. Denn die Partei hat ihren Willen bedingungslos zum Ausdrucke gebracht. Die der Willenserklärung vorhergegangenen Handlungen sind für die Frage der Giltigkeit der Ehe ohne Bedeutung.[4]) Im Übrigen geht es nicht an, aus dem Umstande, dass die Bedingung beim Eheschliessungsvertrage für zulässig erklärt wurde, auf andere Fragen Schlüsse zu ziehen, denn, wie bereits hervorgehoben wurde, sind die Bestimmungen bezüglich der Bedingung mit den grundlegenden Anschauungen der Kirche über das Wesen der Ehe nicht gut in Übereinstimmung zu bringen.

§ 5. Übersicht der in der Literatur des katholischen Kirchenrechtes verteidigten Ansichten über die Wirkungen des Betruges beim Eheschliessungsvertrage.

Um über den Standpunkt des Kirchenrechtes in unserer Frage ein möglichst klares Bild zu gewinnen, sei auf die hauptsächlichsten, die Ehe behandelnden Werke der kanonistischen Literatur (so weit selbe in Druck erschienen sind und uns zugänglich waren),[5]) und zwar von der ältesten Zeit ab bis in die Gegenwart hingewiesen. Von der Glosse, welche früher schon von uns berücksichtigt wurde, können wir hiebei abstrahieren. Von vornherein muss aller-

1) *Freisen,* l. c. 300.
2) l. c. 62. — Aehnlich schon *Walter,* Lehrbuch des K.-R. (13. Aufl., Bonn 1861) S. 657. Anm. 13.
3) Vgl. *Andreae,* l. c. 39.
4) Vgl. *Scheurl.* l. c. 151.
5) Bei Auswahl der Literatur diente uns grösstenteils die Schrift *Henners:* Různění překážek (Die Unterscheidung der Ehehindernisse) zur Richtschnur.

dings hervorgehoben werden, dass viele, insbesondere ältere Schriftsteller unsere Frage ex professo nicht behandeln, ja einzelne des Betruges überhaupt nicht erwähnen, was übrigens bei so kurzgefassten Abhandlungen über die Ehe, wie wir sie in älteren Werken vorfinden, ganz erklärlich ist. Allein der Hauptgrund für diesen Umstand ist darin zu suchen, dass die ältere Literatur zwischen Irrtum und Betrug nicht unterschied, sondern beide Ausdrücke zur Bezeichnung einer und derselben Tatsache verwendete. Nachdem der Betrug beim Vertragsabschluss nur in der Erregung oder Benützung eines Irrtums des Mitkontrahenten beruhen kann, und nachdem es sich beim Eheschliessungsvertrage in der Regel nur um einen durch Betrug hervorgerufenen Irrtum handelte, hatten die Kanonisten, welchen als Grundlage für juristische Erörterungen nicht immer abstrakte Begriffe, sondern vielfach einzelne Fälle so, wie sie sich zugetragen, gedient haben, — bei Behandlung des Ehehindernisses des Irrtums gewöhnlich diesen häufigsten Fall im Auge, und bedienten sich zu seiner Bezeichnung bald des Wortes »error«, bald des Ausdruckes »dolus«.

Dass wir in der vorgratianischen Zeit Schriftstellern begegnen, welche die später unter den Begriff des Irrtumes subsumierten Fälle mehr vom Standpunkte des Betruges behandeln, ist jedenfalls interessant. Es sind dies *Ivo* von Chartres († ca 1116) und *Hugo* de sct. Victore († 1141). Nachdem Ersterer sich in seinem an den Bischof Audoenus gerichteten Schreiben für die Giltigkeit einer zwischen einem Freien und einer Unfreien geschlossene Ehe, wo der unfreie Stand der Letzteren dem Ersteren bekannt war, ausgesprochen hat, sagt er: »ubi vero humana deceptio foedus nuptiarum vitiaverit, tales nuptias non facit deus sed homo; eorum separationem facit deus non homo«.[1]) Klarer wird der Betrug von Hugo in dem Werke: »De sacramentis«[2]) hevorgehoben. Der Autor behandelt in c. 18. lib. II. die Frage »utrum dolus, qui suppositio dicitur, coniugium dissolvet« (es handelt sich eigentlich um einen Fall des error qualitatis in personam redundans) und in c. 19. eodem l. den Irrtum (Betrug) rücksichtlich der Freiheit der Frau, wornach er bemerkt: »Et sunt qui hunc dolum aliter quam superiorem iudicandum putant«. Allein eben aus dem Grunde, weil diese Fälle in der Folge ausschliesslich vom Standpunkte des Irrtumes aus behandelt wurden, kommt den angeführten Aussprüchen für die von uns behandelte Frage keine besondere Bedeutung zu.

---

1) *Sehling*, l. c. 3 ff.
2) *Sehling*, l. c. 5., *Thaner*, Error qualitatis redundans in personam, 2.

Gratian erwähnt in seinem Dekrete (ca. 1140) nichts darüber, welche Bedeutung dem Betruge in Rücksicht auf den Eheschliessungsvertrag zukommt. Sein im dictum zu c. 6. C. 29. qu. 2.[1]) enthaltener Ausspruch rechtfertigt jedoch den Schluss, dass für ihn die Begriffe dolus und error gleichbedeutend sind.

Auch *Petrus Lombardus*[2]) ist ein selbständiges Ehehindernis des Betrugs fremd. Die Ehehindernisse des dolus und des error bedeuten für ihn ein und dasselbe. Bei Besprechung des Konsenses beim Eheschliessungsvertrage sagt er:[3]) »Si tamen verbis explicant, quod tamen corde non volunt, si non sit coactio ibi vel dolus, obligatio illa verborum, quibus consentiunt dicentes: Accipio te in virum, et ego te in uxorem, matrimonium facit.« Dass mit dem Worte »dolus« das Hindernis des Irrtums gemeint ist, ergibt sich zweifellos aus dem Umstande, dass in Weiterem von der coactio (dist. XXIX.) und gleich darauf vom error (dist. XXX.), als den Konsens ausschliessenden Tatsachen die Rede ist.

Ähnlich verhält es sich in der von *Paucapalea* geschriebenen Summa (ca. 1150). In der Einleitung zu der Abhandlung über die Causa XXIX. wird gesagt:[4]) »Nunc de coniugiis, quae dolo et fraude contrahuntur, dicendum videtur, dum videlicet nobilis sibi aliquam expetere dicitur et pro eo ignobilis vel servus inducitur.« Weiterhin wird jedoch schon nur vom Irrtume im Sinne der Ausführungen *Gratians* gesprochen. Am Anfang der Causa XXX. wird sodann bemerkt: »De coniugiis, quae dolo ac fraude contrahuntur, tractatum est«. Daraus ergibt sich, dass die Ausdrücke »dolus« und »error« bei *Paucapalea* als völlig gleichbedeutend in Anwendung kommen.

Die späteren Summisten *Rolandus* († 1183),[5]) *Rufinus* († ca. 1190)[6]) und *Stephanus Tornacensis* († 1203[7]) behandeln das impedimentum erroris ausschliesslich vom Gesichtspunkte des Irrtums, ohne

---

1) Vgl. S. 238. Anm. 3.

2) Dadurch, dass wir Lombardus erst nach Gratian erwähnen, wollen wir keineswegs zu der Frage über das zeitliche Verhältnis ihrer betreffenden Werke Stellung nehmen.

3) Sententiarum libri quatuor, lib. IV. dist. XXVII. 3. (*Migne*, P. L. tomus 192. S. 910).

4) *Schulte*, Die Summa des Paucapalea über das Dekret Gratians, Giessen 1890, S. 118.

5) *Thaner*, Die Summa Magistri Rolandi, Innsbruck 1874, 142 ff. Auch in seinen »Sentenzen« macht Roland von dem Betruge keine Erwähnung (vgl. *Gietl*, Die Sentenzen Rolands, besonders S. 275).

6) *Singer*, Die Summa decretorum des Magister Rufinus, Paderborn 1902, S. 458 ff.

7) *Schulte*, Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani, Giessen 1891, S. 239 ff.

des Betruges auch nur zu erwähnen. Im Göttweiger Traktate de matrimonio,[1]) in den von *Singer*[2]) mitgeteilten Bruchstücken aus der Summa der münchner Handschrift, sowie in den von *Schulte*[3]) veröffentlichten Anszügen aus der Summa Sicardi, Summa Coloniensis, Parisiensis und Bambergensis haben wir nichts gefunden, was Rückschlüsse auf unsere Frage zulassen würde. Als unzweifelhaft kann aber angenommen werden, dass diese Summen gleichwie die früher erwähnten die Frage der Bedeutung des Betruges beim Eheschliessungsvertrag nicht behandeln.

Ebenso gebraucht *Bernard von Pavia* († 1213) sowohl in seiner Summula de matrimonio als auch in der Summa decretorum konsequenter Weise für das Hindernis des Irrtumes das Wort »error«, ohne dass er unterscheiden würde zwischen den Fällen eines blossen Irrtums und jenen Fällen, wo der Irrtum durch einen Betrug hervorgerufen wurde.[4]) Daraus ergibt sich, dass ihm ein besonderes Hindernis des Betruges fremd ist. Gleiches gilt von den Summen *Roberti Flamesburiensis* (tätig ca. 1210),[5]) *Tancredi* († 1235)[6]) und scti *Raymundi* († 1275).[7])

Selbst *Hostiensis* († 1271) unterlässt es beim Eheschliessungsvertrag den Betrug als besonderen Grund der Ungiltigkeit anzuführen, obgleich er im II. Buche seiner Summa den Betrug und seine Wirkungen in ziemlich ausführlicher Weise behandelt.[8]) Auch *Durantis* († 1296)[9]) und *Johannes Andreae* († 1348)[10]) kennen kein selbständiges Hindernis des Betruges.

Von den späteren Schriftstellern lassen sowohl *Zabarella* († 1417)[11]) als auch *Dominicus de sancto Geminiano* (tätig in der 1. Hälfte des 15. Jhd.)[12]) unsere Frage unbeantwortet. *Panormi-*

1) *Schulte*, Decretistarum iurisprudentiae specimen, Gissae 1868, S. XVIII ff.

2) Archiv f. k. K.-R. Bd. 69. (Beiträge zur Würdigung der Dekretistenliteratur).

3) Zur Geschichte der Literatur über das Dekret Gratians (Sitzungsberichte der phil. hist. Kl. der kais. Ak. der Wissenschaften in Wien, Bd. 63. Heft II. u. Bd. 64. Heft I.).

4) Vgl. *Kunstmann*, Bernardi Papiensis summula de matrimonio, 9 ff. und *Laspeyres*, Bernardi Pap. Summa decretorum, 134.

5) *Schulte*, Roberti Flam. Summa de matrimonio et de usuris, Gissae 1868.

6) Vgl. die schon zitierte Ausgabe von *Wunderlich*.

7) Summa scti Raymundi, Avenione 1715.

8) Vgl. lib. IV. de matrimonio § 26.

9) Vgl. Speculum (Lugd. 1561) IV. S. 168 in v.

10) Summa Johannis Andreae super quarto decretalium (Norembergae 1507).

11) Vgl. Cardinalis *Zabarella*, Commentaria in quartum et quintum librum decretalium (Lugd. 1558), ad lib. IV., S. 14 in r.

12) Lectura in sextum librum Decretalium, Secunda pars, De spons. et matrimonio (F. 74).

tanus († 1453) erwähnt zwar in seinem Kommentare zum IV. Buche der Dekretalen [1]) bei Aufzählung und Erläuterung der Ehehindernisse gleichfalls nicht des Betruges, aber er sagt an anderer Stelle (bei Behandlung des c. 6. X. 1. 40.): [2]) »Et no. glo. singulariter in alio, in eo s. quod dicit tenere matrimonium, licet dolus dederit causam contractui: et idem no. gl. in l. a divo Pio ff. de ritu nuptiarum et in c. constituit 20. qu. 3. Quod ego limitarem, nisi talis et tantus esset dolus, qui habuisset tollere consensum.« Panormitanus akzeptiert hier ausdrücklich die von uns früher behandelte Ansicht der Glosse mit einer einzigen Ausnahme: falls der Betrug nicht ein derartiger ist, dass er den Konsens ausschliesst. Es kann nicht bezweifelt werden, dass mit dieser Ausnahme die Fälle des wesentlichen Irrtumes gemeint sind. Panormitanus will einfach sagen, dass der Satz betreffend die Irrelevanz des Betruges beim Eheschliessungsvertrage nicht in vollem Umfange gilt, sondern nur insoweit, als der Betrug (eigentlich Irrtum) keinen Dissensus begründet. [3])

In dem bekannten und von späteren Schriftstellern oft zitierten Werke: De sancto matrimonii sacramento [4]) behandelt *Sanches* († 1610) ziemlich ausführlich den Betrug, freilich in Verbindung mit dem Irrtume. Er unterscheidet zwischen »error seu dolus« antecedens (dans causam contractui) und concomitans (incidens). [5]) Bezüglich der Wirkungen des Irrtums (Betruges) in den Eigenschaften der Person, wird dann gesagt: [6]) »An error seu dolus antecedens, nempe, qui ineundo matr. causam praebet, alias non ineundo, illud dirimat? Affirmant quidam, in foro conscientiae matrimonium irritum esse: secus in foro externo.« Unter den Gründen wird von diesen »quidam« [7]) angeführt, dass »contractus bonae fidei ex dolo ipsis causam praebente initi sint ipso iure nulli« und dass error »cuiusvis circumstantiae tollit voluntarium«. Darauf erwidert der Autor: »Ceterum verissima sententia habet id matrimonium minime irritari. Quod is error seu dolus non efficiat matrimonium involuntarium, sicut nec professionem religionis: quamvis secus esset in voto simplici et sponsalibus et aliis contractibus. Secundum, quia c. Cum in Apost. de

1) Venetiis 1569.
2) Super secunda (parte) primi (libri), S. 198 in r. 13.
3) Vgl. *Halfes*, De impedimento erroris (dissert. 1861), S. 32.
4) Zitiert nach Ed. Norimb. v. J. 1706.
5) Lib. VII. disp. 18. n. 4.
6) l. c. n. 17.
7) Im weiteren werden für diese Ansicht zitiert *Praepositus* (Johannes Ant. de sancto Gregorio, vgl. *Schulte*, Geschichte, Bd. 2. S. 338 f.) und *Matina* (Juan de Medina, vgl. *Schulte*, l. c. Bd. 3. I. Teil S. 713).

spons. [1]) deciditur, matrimonium non irritari ex mendacio et subreptione ad ipsum inducentibus . . . Tertium quia licet omnis error sit causa involuntarii: at non omnis efficit involuntarium simpliciter, sed is solus, qui est circa qualitatem per se et ex natura rei requisitam ad ipsius contractus essentiam; at dum qualitas se habet per accidens, solum involuntarium secundum quid consurgit . . . . in quo eventu utrumque forum idem iudicat.« Für diese Ansicht beruft sich *Sanchez* auf eine ganze Reihe älterer Schriftsteller. Im Weiteren wird dann bemerkt, [2]) dass manche die Ungiltigkeit der Ehe annehmen, falls der dolus ein derartiger ist, dass er den Konsens ausschliesst. Nach der Ansicht des Autors kann jedoch der dolus (error) circa qualitatem den Konsens nie ausschliessen.

Einen anderen Standpunkt nimmt dieser Frage gegenüber ein *Basilius Pontius* († 1629). [3]) Von dem Grundsatze ausgehend, dass im Falle eines dolus contractui causam dans *jeder* Vertrag ohne Ausnahme iure naturae ungiltig sei, da ein solcher dolus den Konsens ausschliesst, — und ohne Unterschied, ob der Betrug von dem Mitkontrahenten oder einer dritten Person ausgegangen — deduziert er die Ungiltigkeit der Ehe auch im Falle eines Irrtums (Betruges) in den persönlichen Eigenschaften, »cum animus contrahentis expresse nititur illi qualitati, quamvis accidentali. Est enim ille consensus virtute conditionalis«. Dies gelte für beide fora — freilich sei der Beweis pro foro externo schwer durchführbar. Und obgleich angeblich »haec luce ipsa meridiana clariora videantur, alii tamen contra sentiunt«. Unter diesen wird namentlich *Leonardus Lessius* [4]) genannt, der die Lehre von der iure naturae eintretenden Ungiltigkeit der Verträge propter dolum contractui causam dantem bekämpfe und nur die Anfechtbarkeit solcher Verträge zulasse. Weiter zählt der Autor die Gründe dafür auf, warum beim Betruge die Unterscheidung der einzelnen Verträge, wie sie beim Zwange gemacht wird, nicht platzgreifen kann. Freilich weiche das positive Recht vom Naturrecht darin ab, dass nach jenem die Ungiltigkeit in Folge des Betruges nur dann eintritt, wenn es sich um substantialia handelt; bei Akzidentalien ist das negotium bonae fidei giltig, dem Betrogenen

---

1) = c. 18. X. 4. 1; es wird hier der Fall behandelt, wo ein Mann während des Prozesses betreffend die Giltigkeit der von ihm geschlossenen Ehe eine zweite Ehe eingegangen ist, nachdem er der Gegenpartei fälschlich mitgeteilt hatte, es sei das die Ungiltigkeit der ersten Ehe aussprechende Urteil bereits gefällt.

2) l. c. n. 19.

3) De sacramento matrimonii tractatus (Bruxellis 1627), lib. IV. cap. XXI. n. 12—17.

4) Ein Jesuit (1554—1623). Vgl. *Schulte*, Geschichte, Bd. 3. Teil I. S. 689.

bleibt aber der Klagsweg offen. — In klaren Widerspruch zu der herrschenden Lehre tritt Pontius dadurch, dass er die Wirkungen des Betruges bei dem Eheschliessungsvertrage aus den allen Kontrakten gemeinsamen Grundsätzen abzuleiten versucht, dass er gleiche Bedeutung zumisst dem vom Mitkontrahenten, sowie dem von einem Dritten bewirkten Betruge und dass er sich für die Relevanz des Irrtumes (Betruges) in den Eigenschaften der Person ausspricht, falls die betreffende Eigenschaft von dem Irrenden als Hauptmotiv des Eheschliessungsvertrages erklärt wurde.[1]) Allein ein besonderes, selbständiges Ehehindernis des Betruges kennt auch *Pontius* nicht, indem er sich der Ausdrücke error und dolus völlig promiscue bedient.

Pyrrhus Corradus († 1686) erwähnt in seiner »Praxis dispensationum Apostolicarum«[2]) überhaupt nicht der Wirkungen des Betruges. Dafür erklärt *Ernricus Pirhing* († 1690) ausdrücklich, dass der Betrug nicht die Ungiltigkeit der Ehe bewirkt. Bei Besprechung des Zwanges sagt er:[3]) ». . . cum non magis dolus in contractibus bonae fidei tollat consensum voluntarium, quam in matrimonio et contractibus stricti iuris, qui tamen dolo dante causam contractui initi sunt validi«. In gleicher Weise an anderer Stelle:[4]) »Error circa qualitatem personae, etsi det causam contractui et proveniat ex dolo alterius contrahentis, non irritat per se matrimonium, ut siquis putans se contrahere cum nobili, virgine vel divite, contrahat cum ignobili, corrupta vel paupere«.

Dem *Augustinus Barbosa* († 1649) ist ebenfalls ein selbstständiges Hindernis des Betruges unbekannt. Bezüglich der Wirkungen des Betruges bei der Professio und beim Eheschliessungsvertrag verweist er unter anderen auf *Sanchez*.[5]) Hiebei akzeptiert er jedoch den Vorbehalt des *Panormitanus*, auf den er sich auch ausdrücklich beruft, mit folgenden Worten: »At quando tantus esset dolus, ut consensum auferret, tunc matrimonium irritaret«. Von dieser Ausnahme gilt dasselbe, was oben gesagt wurde. In gleicher Weise unterscheidet Barbosa auch bei der Professio zwischen Betrug circa substantialia und circa accidentialia und misst lediglich dem ersteren eine irritierende Wirkung bei.[6])

1) l. c. lib. IV. cap. XXII. n. 2.
2) Venetiis 1669.
3) Jus canonicum in V libros decretalium (Dilingae 1676), lib. I., tit. 40., § 3. XII.
4) Lib. IV., § 3. (S. 209).
5) Collectanea doctorum in ius Pontificium universum (Lugd. 1688), tomus V., S. 302.

6) L. c., tomus I., S. 325.

Gonzales Tellez († 1649) behandelt ausführlich die Wirkungen des Betruges bei Spiritualien. Indem er ausführt, dass viele Schriftsteller sich für die Giltigkeit der betreffenden Akte aussprechen, tritt er selbst der gegenteiligen Ansicht bei und begründet sie damit, dass einmal »in iure vis, metus et dolus aequiparantur« (c. I. C. 15. q. 6.),[1]) dann »ab omnibus actibus, tam temporalibus, quam spiritualibus procul abesse debent fraus et dolus«,[2]) und nebstdem »dolus dans causam contractui bonae fidei ipsum nullum reddit«. Allein diese Gründe sind nicht überzeugend. Der Betrug beim Eheschliessungsvertrage wird vom Autor nicht ausdrücklich behandelt. Der Umstand jedoch, dass seiner Ansicht nach der error qualitatis antecedens (dans c. c.) nicht bewirkt »actum involuntarium simpliciter, sed ille solum, qui est circa substantiam actus, aut circa qualitatem requisitam ad eius essentiam«,[3]) lässt mit Rücksicht auf die damals geläufige Ansicht über das Verhältnis des Irrtumes zum Betruge den Schluss zu, dass selbst dieser nicht die Ungiltigkeit der Ehe bewirkt, insoferne er Eigenschaften der Person betrifft.

Joannes Cabassut († 1685) lässt in seiner Schrift »Juris canonici theoria et praxis«[4]) die Frage des Betruges beim Eheschliessungsvertrage unerörtert.

In geistreicher Weise verteidigt *Ludwig Engel* († 1674) die Irrelevanz des Betruges beim Eheschliessungsvertrag. Im 4. Buch (tit. I. § 4.) seiner Schrift: Collegium universi iuris canonici[5]) führt er aus, dass der Betrug keineswegs die Ungiltigkeit dieses Vertrages bewirke, »quia illa regula, quod dolus dans causam contractui bonae fidei faciat contractum nullum, locum quidem habet in aliis contractibus ordinariis, ubi de rebus patrimonii agitur, ut in emptione, locatione et similibus: non autem in aliis contractibus, qui traditione sui ipsius perficiuntur, ut in professione religiosa et matrimonio. Etenim in prioribus contractibus, cum omnia ex bona fide agi debeant, iuris interpretatione censetur subesse illa tacita conditio: si ita est, ut dicis etc. at vero in posterioribus, cum regressio ex monasterio sicut et separatio matrimonii sit scandalosa, ideo professio et contractus matrimonii censentur fieri sine omni restrictione voluntatis, aut reservatione tacitae conditionis.» Wie zu ersehen ist, geht *Engel* ganz von dem oben von uns dargelegten Standpunkte aus.

---

1) Commentaria perpetua in singulos textus quinque librorum decretalium (Lugd. 1715), tomus III., S. 594 n. 3.
2) L. c., tomus I., S. 902, n. 9.
3) L. c. in lib. IV., S. 144, n. 7.
4) Lugd. 1709.
5) Salisb. 1688.

Auch *Jakob Wiestner* (tätig zu Ende des 17. Jhds.) lehrt, dass der Betrug auf die Giltigkeit des Eheschliessungsvertrages ohne Einfluss sei, und selbst der Vergleich mit dem Zwange, welcher die Ungiltigkeit der Ehe bewirkt, stehe dem nicht im Wege »quia metus multo facilius probatur quam dolus: et propterea ad cavendas multas difficultates et lites iudiciales Ecclesia non, sicut metu, etiam dolo, et ex hoc orto errore circa qualitatem in substantiam vel individuum personae non redundante inita matrimonia irritavit. Accedit, quod metus minuat voluntatem circa substantiam personae, non etiam dolus et error circa qualitatem.« Und es sei diese Ansicht auch mit dem Prinzipe, dass Sponsalien und Kontrakte bonae fidei propter dolum causam dantem ungiltig seien, nicht im Widerspruche, da wie das Verlöbnis so auch jene Verträge lösbar sind.[1])

Joannes Christophorus Schambogen († 1696) ist der Ansicht, dass ein Betrug in den Eigenschaften des Mitkontrahenten keinen Ungiltigkeitsgrund abgebe. Dies ergibt sich aus den Worten: »Quamvis enim illa (sc. coniunx) talis non sit, et ipse decipiatur vel erret, matrimonium tamen adhuc tenet«.[2])

Dass nicht nur in der Theorie, sondern auch in der Praxis die Ansicht vorherrschend war, dass ein Betrug rücksichtlich der Eigenschaften der Person für die Giltigkeit des Eheschliessungsvertrages irrelevant sei, bezeugt uns *Anacletus Reiffenstuel* († 1703), indem er sagt. »Matrimonium contractum ex errore circa qualitatem aut fortunam (etiam si ex dolo aut simulatione alterius proveniat et det causam contractui) validum est«. Bei Aufzählung der Gründe hiefür sagt er weiter: »Tum quia ita habet universalis praxis et consuetudo Tribunalium, quae est optima legum interpres«.[3]) Den Unterschied zwischen dolus und metus, dann zwischen der Ehe und den anderen Verträgen behandelt er ähnlich wie Wiestner.

Robert König († 1713) besagt in der Abhandlung über den Irrtum in den Eigenschaften der Person: ». . . . . enim vero talis error, quantumvis sit antecedens, hoc est dans causam contractui et proveniens ex dolo alterius contrahentis, non obstat valori matrimonii: cum sufficiat adesse consensum absolutum in hanc personam et circa substantium matrimonii.«[4])

Auch *Van Espen* († 1728) ist ein selbständiges Ehehindernis des Betruges fremd; er behandelt den Betrug beim Eheschliessungs-

1) Impedimenta coniugiorum (Ingolst. 1696), S. 58.
2) Commentarium seu lectiones publicae in D. Gregorii IX. decretalium librum IV. et V. (Pragae 1699), S. 127.
3) Jus canonicum universum (Ingolst. 1738), lib. IV., tit. I. § 9.
4) Principia iuris canonici (Salisb. 1701), lib. IV., tit. 9 pars. II. (S. 133).

vertrag lediglich als einen Umstand, welcher den Irrtum qualifiziert Bezüglich des Unterschiedes zwischen dem error antecedens und incidens besagt er: »Antecedens enim vocatur, qui est causa actus; ita ut si erratum non esset, revera actus positus non fuisset; unde eleganter iurisconsulti hunc errorem, si cum dolo coniunctus fuerit, vocant dolum dantem causam contractui«.[1]) Im weiteren spricht er lediglich vom Irrtume.

Die Unwirksamkeit des Betruges rücksichtlich der Eigenschaften der Person beim Eheschliessungsvertrage betont ausdrücklich *Simon Kaerchne* († 1722) mit den Worten: »Hic error (sc. qualitatis) non irritat matrimonium, dummodo errans consensu absoluto fertur in personam, quam credit primogenitam, vel nobilem etc.; etsi error fuerit antecedens et invincibilis, vel causatus dolo alterius contrahentis.«[2])

Franz Schmier († 1728) verweist beim Betruge bezüglich der persönlichen Eigenschaften insbesondere auf Sanchez, Pontius und König.[3]) Die Giltigkeit der Ehe in diesem Falle begründet er vor allem damit, »quia, si matrimonium ob errorem in qualitate nullum fieret, infinita propemodum matrimonia deberent rescindi, utpote cum frequentissime contrahentes decipiantur in qualitatibus et accidentalibus, haud dubie falsitate deprehensa rescissionem, si eandem sperare liceret, petituri.«

Vitus Pichler († 1736) sagt:[4]) »Error circa qualitatem, licet antecedens sit, aut ex alterius dolo proveniens, non dirimit matrimonium per se.« Als Grund für diese Bestimmung wird angeführt, dass es sich auch bei anderen Verträgen rücksichtlich der Accidentalia so verhalte; dem stehe auch der Grundsatz nicht im Wege: »dolus dans causam contractui bonae fidei facit contractum nullum«, weil dieser dolus nach dem positiven Rechte, sowie Naturrechte die Ungiltigkeit nur dann bewirkt, wenn er »substantialis« ist.[5]) Dazu bemerkt der Autor: »Alii negabunt cons. et excipient matrimonium et professionem religiosam«.

Schmalzgrueber († 1735)[6]) führt aus: Entweder involviert der error qualitatis einen Irrtum in der Person, oder er involviert

1) Jus ecclesiasticum universum caeteraque scripta omnia (Venetiis 1769) Pars II. Sect. I. tit. XIII. cap. IV. (S. 175).

2) Tractatus canonisticus in librum IV. decretalium (Aug. Vindeliciorum 1713), S. 323.

3) Jurisprudentia canonica civilis seu ius canonicum universum, tomus III. (lib. IV.), S. 114.

4) Summa iurisprudentiae sacrae universae seu ius canonicum (Aug. Vindeliciorum 1758), S. 729.

5) Vgl. S. 275.

6) Sponsalia et matrimonium (Dilingae, 1726), S. 186 u. 187.

ihn nicht. Im ersteren Falle ist die Ehe ungiltig. Im letzteren Falle »maior est difficultas; nam coniugia metu gravi iniuste incusso inita . . . . sunt ipso iure irrita. Atqui metus non magis obstat voluntario et libero consensui, quam error et dolus.« Sponsalien, Almosen und Kontrakte bonae fidei sind propter dolum causam dantem ungiltig. Hiezu kommt noch, dass dolus »nemini debet patrocinari«. »Sed his non obstantibus dicendum, quod error circa qualitatem personae, etsi det causam contractui et proveniat ex dolo alterius contrahentis, modo in substantiam sive individuum personae non redundet, *per se* non irritat matrimonium.« »Dixi autem in responsione »per se«; per accidens enim etiam error qualitatis, in individuum personae non redundantis, irritum facere matrimonium potest, si videlicet qualitatis existentiae alligaretur intentio contrahentis, ita, ut actu intendat non contrahere, nisi talis qualitas insit personae cum qua contrahitur.« »Ratio clara est; quia tunc deficiente eiusmodi qualitate, deficeret conditio, sub qua contractum est matrimonium, et cons. deficeret ipse consensus.«

Joannes Petrus Gibert († 1736) beschränkt sich darauf, aus cap. 26. X. 4. I.[1]) zu reproduzieren: »ubi dolus solummodo affuit et defuit omnino consensus, non debet coniugium iudicari.« Ein Betrug, soferne er nicht den Konsens ausschliesst, ist sohin auch seiner Ansicht nach kein Ungiltigkeitsgrund.

F. Lucius Ferraris (tätig um die Mitte des 18. Jhdts.) lässt bei Behandlung des Eheschliessungsvertrages und der Ehehindernisse den Betrug unerwähnt.[2])

Paul Josef v. Riegger († 1775) behandelt bei den Ehehindernissen den Betrug nicht selbständig, sondern lediglich im Zusammenhang mit dem Irrtume.[3]) Gleiches gilt von *Georg Rechberger* († 1808).[4])

Anton Schmidt († 1805) spricht vom »dolus aut error« bei dem Ehehindernis des Irrtumes, ein selbständiges Ehehindernis des Betruges ist ihm fremd.[5]) Er verweist auf den zwischen dem Eheschliessungsvertrage und anderen Verträgen obwaltenden Unterschied, hebt bei dem Irrtume in den Eigenschaften den abweichenden Standpunkt der Protestanten hervor, nach deren Lehre der Irrtum (Be-

1) Corpus iuris canonici (Coloniae Alobrogum 1735), tomus 3, pars IV., Tractatus de sacramentis S. 105.
2) Vgl. Bibliotheca canonica, tomus V., besonders S. 290.
3) Institutiones iurisprudentiae ecclesiasticae (Vindob. 1777) Pars. IV., S. 100 ff.
4) Handbuch des österr. Kirchenrechts (Linz 1825), S. 160.
5) Institutiones iuris ecclesiastici Germaniae (Heidelbergae, 1771), tomus II., S. 131 ff.

trug) bezüglich der Jungfräulichkeit die Ungiltigkeit der Ehe bewirkt, und fügt hinzu, dass die Katholiken »uno ore« dem widersprechen.

Maurus de Schenkel († 1816),[1] *Josef Valentin Eybel* († 1805)[2] und *Joannes Devoti* († 1820)[3] behandeln nur das Hindernis des Irrtumes ohne für den Betrug besondere Regeln aufzustellen.

Die *neueren* Schriftsteller gehen bis auf vereinzelte Ausnahmen von der Ansicht aus, dass nach kanonischem Rechte der Betrug kein selbständiges Ehehindernis bildet. Wenn manche von ihnen diese Frage nicht erörtern, so geschieht dies offenbar nur aus dem Grunde, weil sie dieselbe mit Rücksicht auf die herrschende Lehre überhaupt nicht als streitig erachten. Es sind dies z. B. *Andreas Frey*,[4] *Ferdinand Walter*,[5] *Sebald Brendel*,[6] *K. Eduard Weiss*,[7] *Theodor Pachmann*,[8] *M. Josef Binder*,[9] *F. A. Loberschiner*,[10] *Hermann Gerlach*,[11] *Hugo Laemmer*,[12] *Friedrich H. Vering*,[13] *Fr. Santi*,[14] *Ulrich Stutz*[15] und *K. Gross*.[16]

J. Anton Schöpf[17] und *Simon Aichner*[18] stellen die Begriffe Irrtum und Betrug nebeneinander und bezeichnen mit ihnen ein und dasselbe Hindernis.

Dass nach dem kanonischen Rechte der Betrug kein selbständiges Ehehindernis sei, und dass die bezüglich des Irrtums aufgestellten Regeln auch dann gelten, wenn der Irrtum aus einem Betruge entstanden ist, erklären ausdrücklich z. B.: *Aemilius Ludwig Richter*,[19] *Nikolaus Knopp*,[20] *J. Friedrich v. Schulte*,[21] *Konrad*

---

1) Institutiones iuris ecclesiastici (Landishuti 1825), Pars II., S. 277 ff.
2) Einleitung in das kath. Kirchenrecht (Linz 1779). 4. Teil, Bd. I., S. 438.
3) Institutionum canonicarum libri IV (Romae 1829), tomus II., S. 195.
4) Kritischer Kommentar über das Kirchenrecht (Kitzingen a. M. 1824).
5) Lehrbuch des Kirchenrechts (Bonn 1854); in der Ausg. vom J. 1861 wird zwar des Betruges erwähnt, jedoch nur im Zusammenhange mit dem Irrtum (S. 657 Anm. 13).
6) Handbuch des kath. und prot. Kirchenrechts (Bamberg 1827).
7) Grundriss der deutschen Kirchenrechtswissenschaft (Mainz 1829).
8) Lehrbuch des Kirchenrechts (Wien 1865).
9) Praktisches Handbuch des kath. Eherechts (4. Aufl. von Dr. Joseph Scheicher, Freiburg im Breisg. 1891).
10) Praktische Anleitung zum gesetzmässigen Verfahren in Eheangelegenheiten (Budweis 1857).
11) Lehrbuch des kath. Kirchenrechts (Paderborn 1890, 5. Aufl.).
12) Institutionen des kath. Kirchenrechts (2. Aufl., Freiburg i. Br. 1892).
13) Lehrbuch des kath., orient. und protest. Kirchenrechts (Freiburg im Breisgau 1893, 3. Aufl.).
14) Praelectiones iuris canonici (Ratisbonae 1886).
15) Kirchenrecht (Holtzendorf-Kohler, Encyklopädie der Rechtswissenschft, 6. Aufl. 1904. 2. Bd.).
16) Lehrbuch des kath. K.-R. Wien 1907, 5. Aufl. besorgt v. Dr. P. A. *Leder*)
17) Handbuch des kath. Kirchenrechts (Schaffhausen 1858). 4. Bd., S. 57.
18) Compendium iuris ecclesiastici (Brixinae 1884, 5. Aufl.) S. 556 ff.
19) Lehrbuch des kath. und evang. Kirchenrechts (8. Aufl., Leipzig 1886), 1061, Anm. 16.
20) Vollständiges kath. Eherecht (Regensburg 1854), S. 22.
21) Handbuch des kath. Eherechts (Giessen 1855), S. 154.

Fr. Rosshirt,[1]) *J. Heinrich Bangen*,[2]) *J. Augustin Ginzel*,[3]) *Georg Phillips*,[4]) *Heinrich Halfes*,[5]) *Eduard Rittner*,[6]) *Adolf von Scheurl*,[7]) *J. Weber*,[8]) *Emil Friedberg*,[9]) *Fr. Heiner*[10]) *A. Esmein*,[11]) *Rudolf R. v. Scherer*,[12]) *Josef Schnitzer*,[13]) *Petrus Gasparri*,[14]) *Henricus Joannes Feije*,[15]) *Josef Freisen*,[16]) *Karl Andreae*,[17]) *Hubert Gerigk*,[18]) *J. Sägmüller*[19]) und *Felix Breit.*[20])

Permaneder, welcher ursprünglich dem Betruge eine irritierende Wirkung zuschrieb,[21]) hat in der Folge diese seine Ansicht fallen lassen.[22]) Für das Ehehindernis des Betruges hat sich nebst *Thaner*, von welchem bereits die Rede war, auch *Chr. Cossi*[23]) ausgesprochen.

Mit überzeugenden Gründen verficht das Ehehindernis des Betruges vom Standpunkte des Naturrechtes, eigentlich de lege ferenda *Leop. Mastelloni.*[24])

Wir haben gesehen, dass für ein selbständiges Ehehindernis des Betruges, d. i. für ein vom Ehehindernis des Irrtums sich unterscheidendes Hindernis, die ältere Literatur des kanonischen Rechtes keinen Anhaltspunkt bietet. Die Schriftsteller behandelten den Betrug beim Eheschliessungsvertrag in der Regel nur in Verbindung

1) Kanonisches Recht (Schaffhausen 1857), S. 712.
2) Instructio practica de sponsalibus et matrimonio (Monasterii 1858), II., S. 82 ff.
3) Handbuch des neuesten in Oesterreich geltenden Kirchenrechtes (Wien 1857 und 1862) 2. Bd., S. 421.
4) Lehrbuch des Kirchenrechts (3. Aufl., Regensburg 1881), S. 658, Anm. 1.
5) De impedimento erroris (dissert. 1861), S. 28.
6) Oesterreichisches Eherecht (Leipzig 1876), S. 185.
7) Das gemeine deutsche Eherecht (Erlangen 1882), S. 145 ff.
8) Die kanonischen Ehehindernisse (Breisgau 1883), S. 12.
9) Lehrbuch des kathol. und evangel. Kirchenrechts (5. Aufl., Leipzig 1903), S. 402.
10) Grundriss des kath. Eherechts (Münster i. W. 1892), S. 72.
11) L. c. Bd. I., S. 310 ff.
12) Handbuch des Kirchenrechts (Graz und Leipzig 1891) II. Bd. I. Abh. S. 181.
13) Katholisches Eherecht (Freiburg im Breisgau 1898), S. 307.
14) Tractatus canonicus de matrimonio (Paris 1892), vol. II., S. 16.
15) De impedimentis et dispensationibus matrimonialibus (Lovanii 1893), S. 73 ff.
16) Geschichte des Kanonischen Eherechts (Paderborn 1893), S. 299 ff.
17) Ueber den Einfluss des Irrtums auf die Gültigkeit der Ehe (dissert. Göttingen 1893), S. 28.
18) Irrtum und Betrug als Ehehindernisse (Breslau 1898), S. 81 f.
19) Lehrbuch des kath. Kirchenrechts (Freiburg im Breisg. 1904), S. 508.
20) Die rechtlichen Besonderheiten des Irrtums und der arglistigen Täuschung bei der Ehesschliessung (dissert., Borna-Leipzig 1905), S. 20.
21) Vgl. *Schulte*, Handbuch des kath. Eherechts, S. 154, Anm. *)
22) Handbuch des gemeingiltigen kath. Kirchenrechts (4. verb. und vermt. Aufl., Landshut 1865), S. 671.
23) Vgl. *Gerigk*, l. c. 83. Anm. 4.
24) l. c. 42 ff.



mit dem Irrtume und waren darin einig, dass, insoweit es sich um Akzidentalien handelt, weder der Irrtum selbst, noch der Betrug, durch welchen der Irrtum hervorgerufen wurde, die Ungiltigkeit des Eheschliessungsvertrages bewirke. Darin ist jedoch zugleich eine Läugnung der Existenz eines selbständigen Hindernisses des Betruges gelegen, denn rücksichtlich der wesentlichen Umstände des Eheschliessungsvertrages, insbesondere der Identität der Person, wurde schon dem blossen Irrtume eine irritierende Wirkung zuerkannt. In Anbetracht dieser Sachlage erscheint die von den Glossatoren verteidigte Anschauung, dass der Betrug überhaupt nicht die Ungiltigkeit der Ehe bewirke, richtig. Allein diese, auf den spirituellen Charakter der Ehe zurückgeführte Ansicht stand mit der römischrechtlichen Lehre über den Betrug in einem solchen Widerspruche, dass immer gewisse Zweifel darüber bestanden, ob die Anschauungen der Kanonisten über die Bedeutung des Betruges beim Eheschliessungsvertrage richtig seien. Diese Zweifel vermochten jedoch nicht das von der Kirche verteidigte Prinzip umzustossen, dass der Betrug ausserhalb der Grenzen des relevanten Irrtums keinen Ungiltigkeitsgrund des Ehevertrages abgebe.

Nur aus dem Bestreben, die Lehre vom Betruge beim Eheschliessungsvertrag mit den allgemeinen, rücksichtlich des Betruges bei Verträgen aufgestellten Prinzipien in Einklang zu bringen, lässt sich die von einzelnen Schriftstellern vertretene Ansicht erklären, dass auch bei der Frage des Betruges beim Eheschliessungsvertrag zwischen Substantialien und Akzidentalien unterschieden werden müsse, und dass ein Betrug rücksichtlich der Ersteren auch beim Eheschliessungsvertrage die Ungiltigkeit bewirke. Es bedarf jedoch keiner besonderen Beweisführung dafür, dass eine derartige Formulierung an der Sache selbst nichts zu ändern vermag.

§ 6. Das protestantische Kirchenrecht.

In dem Wesen der Ehe nach protestantischem Kirchenrecht mangeln die beiden Hauptmerkmale des Ehebandes nach der Lehre der katholischen Kirche, nämlich die Sakramentalität und die Unlösbarkeit. Nach der Lehre der Reformatoren ist zwar das eheliche Verhältnis ebenfalls eine von Gott eingesetzte Institution, allein keineswegs auch ein Sakrament im Sinne der katholischen Lehre. Die rechtliche Seite dieses Verhältnisses ist eine Angelegenheit weltlicher Natur. Es ist zwar den Eheleuten gleichfalls verboten, die Gemeinschaft aufzuheben, aber dem Richter ist das Recht eingeräumt, dies aus gesetzlichen Gründen zu tun. Dadurch hat hier frei-

lich der Eheschliessungsvertrag dem kanonischen Rechte gegenüber einen anderen Charakter angenommen. Bei Festsetzung der Erfordernisse dieses Vertrages entfielen für das protestantische Kirchenrecht die Rücksichten auf die Existenz eines sakramentalen und unlösbaren Verhältnisses, und es verschwand auch die Besorgnis, dass durch die Ausdehnung der Freiheit, die Giltigkeit des Eheschliessungsvertrages anzufechten, in zweifelhaften Fällen eine tatsächlich existente Ehe durch richterliches Urteil entgegen dem Grundsatze der Unlösbarkeit annulliert werden könnte. Es war somit auch kein Grund vorhanden, den Parteien den Anspruch darauf zu verweigern, dass sie in rücksichtswürdigen Fällen wegen Willensmängeln die Ungiltigkeitserklärung des Vertrages anstreben können. Dies bedeutete zugleich eine Milderung des schroffen Gegensatzes, welcher nach kanonischem Recht sich zwischen dem Eheschliessungsvertrage und den privatrechtlichen Kontrakten ausgebildet hat.

Begreiflich erscheint mit Rücksicht auf das vorausgeschickte das Bestreben der protestantischen Schriftsteller, das Hindernis des Irrtumes auch auf gewisse Eigenschaften der Kontrahenten auszudehnen und den Betrug als selbständigen Grund für die Annullierung des Eheschliessungsvertrages zu erklären. Allein weder in der einen noch in der anderen Richtung kam es zum Ausbau einer einheitlichen Lehre. Bezüglich des Irrtumes dauert noch heute der Streit darüber an, welche Eigenschaften des Kontrahenten als in dem Masse relevant zu erachten sind, dass ein bezüglich ihrer unterlaufener Irrtum die irrende Partei zur Klage auf Ungiltigkeit der Ehe berechtigen würde. Allgemein wird nur die Schwangerschaft der Braut von einem anderen Manne als solche Eigenschaft anerkannt. Ausserdem werden noch angeführt: Der Abgang der Jungfräulichkeit, dauernde Geisteskrankheit, oder ein körperliches Leiden, welches ekelerregend ist und den Beischlaf ausschliesst, endlich die Verurteilung zu schwerer Kerkerstrafe.[1])

Was den Betrug betrifft, so wurde derselbe zwar schon von *Luther*[2]) als Grund für die Auflösung der Ehe erklärt, allein für ein selbständiges Ehehindernis des Betruges fehlt aus der ersten Zeit der evangelischen Kirche jedweder Beleg. Bei *Melchior Kling*[3]) und *Nikolaus Vigel*[4]) z. B. geschieht eines solchen selbständigen

1) Vgl. z. B. *Gerigk*, l. c. 58 ff., *Bartels*, l. c. 104 ff., *Scheurl*, l. c. 139 ff.

2) *Strampf*, Dr. Martin Luther: Ueber die Ehe (Berlin 1857) S. 293.

3) Tractatus causarum matrimonialium.

4) Methodus universi iuris pontificii (Basileae 1577).

Ehehindernisses keine Erwähnung, und auch den protestantischen Kirchenordnungen aus dem 16. Jahrhundert ist es fremd.[1]) Nach der Württembergischen Eheordnung aus dem J. 1553[2]) und der Konsistorialordnung für Preussen aus dem J. 1584[3]) tritt zwar die Ungiltigkeit der Ehe ein im Falle eines zum Zwecke der Entführung unterlaufenen Betruges; allein in diesem Falle ist nicht der Betrug, sondern die Entführung Grund für die Ungiltigkeit des Vertrages. Erst in späterer Zeit haben die Schriftsteller auf den Betrug als einen besonderen Grund für die Ungiltigkeit des Eheschliessungsvertrages hingewiesen. Es waren dies namentlich *Stryk,*[4]) *Kaestner,*[5]) *J. H. Boehmer*[6]) und in neuerer Zeit *Zimmermann*[7]) und *Bartels.*[8]) Im Ganzen überwiegt die Anschauung, welche ein selbständiges Hindernis des Betruges annimmt. Gegen das Hindernis des Betruges haben sich in neuerer Zeit ausgesprochen *Scheurl*[9]) und *Friedberg.*[10]) So ist selbst für das evangelische Kirchenrecht die prinzipielle Frage ungelöst, ob der Betrug als besonderes Hindernis aufzufassen sei oder nicht.

Die in der Lehre über diese Frage herrschende Unsicherheit ist zum Teile durch die Verschiedenheit in der Auffassung des Hindernisses des Irrtumes verschuldet. Denn von einem selbständigen Hindernis des Betruges kann eigentlich keine Rede sein, insolange nicht genau bestimmt ist, wann dem Irrtume selbst eine irritierende Wirkung zukommt, und insolange nicht auf Fälle verwiesen wird, in welchen Grund der Ungiltigkeit ein Betrug ist, durch welchen bei der anderen Partei ein an sich irrelevanter Irrtum hervorgerufen wurde. In dieser Richtung mangelt es bei manchen Schriftstellern an der erforderlichen Präzision. Mit Recht verweist *Scheurl*[11]) darauf, dass die Schriftsteller oft des Betruges nur zur Begründung der Wesentlichkeit des Irrtumes erwähnen und dass es daher von einer unklaren Auffassung zeugt, wenn in diesen Fällen ein Beleg für ein selbständiges Hindernis des Betruges gefunden wird. Hiezu sei bemerkt, dass auch in allen jenen Fällen von einem

1) Vgl. *Richter,* Die evangelischen Kirchenordnungen (Leipzig 1871).
2) *Richter,* eodem l. II. S. 130.
3) *Richter,* eodem l. II. S. 466.
4) Vgl. *Gerigk,* l. c. 85.
5) Dissertatio iuridica de matrimonio . . . ob dolum adhibitum annullando (1727).
6) Jus ecclesiasticum Protestantium, tomus III. (ed. IV. Halae Magd. 1747) S. 1195.
7) l. c. 64 f.
8) l. c.
9) l. c. 150.
10) Lehrbuch des kath. und evang. Kirchenrechts (5. Aufl. 1903) S. 402 ff.
11) l. c. 149.

Hindernis des Betruges füglich keine Rede sein kann, wo die Ungiltigkeit des Vertrages schon in Folge eines anderen gesetzlichen Grundes eintritt, wie z. B. bei betrügerischer Verheimlichung eines Ehehindernisses. [1])

Von den älteren Schriftstellern wurde zur Begründung des Hindernisses des Betruges einerseits auf das dazumal allgemein anerkannte Prinzip, dass ein dolus contractui causam dans die Ungiltigkeit der negotia bonae fidei ipso iure bewirkt, andererseits auf das bekannte c. 26. X. 4. 1. verwiesen. Nebstdem wurde auch das Prinzip als Beleg angerufen, dass niemand aus dem eigenen Betruge Nutzen ziehen soll. So argumentiert z. B. *Kästner*: [2])

»Alii quippe hoc modo plane dissolvi non posse matrimonium contendunt, assertique sui rationem in nexu illo indissolubili, qui inter virum et uxorem deprehenditur, quaerunt. Quod faciunt praeprimis Pontificii . . . Alii vero, qui veritati cedere tenentur, temperamentum addere conantur, ac in casu contingente inter dolum circa substantialia matrimonii et circa accidentalia commissum distinguendum esse asserunt. Priori casu annullationem matrimonii admittunt, posteriori non aeque. Ast non opus esse hac distinctione, quilibet cordatus interpres facile animadvertet, modo negotium, quale hic geritur, eo quo decet modo consideretur. Scilicet notissimum est, quod dolus, qui causam dedit negotio bonae fidei, id ipso iure nullum reddat . . . . Atqui fatentibus omnibus nullibi exuberantior bona fides, quam in matrimonio contrahendo exigitur . . . Verum enim est, dolo et malitiis hominum non esse indulgendum . . . et dolus ubique exclusus praesumitur, quia consensum penitus excludit . . . Quod etiam agnovisse videtur ipse Pontifex in c. 26. (sc. X. 4. 1.).« Und ferner: ». . . consensus autem dici nequit, si pars altera dolose ad consentiendum inducta sit, alias enim regula: Ex dolo suo nemo commodum captare debet, vera non maneret.« — Wir sehen in diesen Ausführungen einen neuen Beleg dafür, dass die katholischen Schriftsteller kein selbständiges Ehehindernis des Betruges anerkannten. Die gegenteilige Ansicht wird hier als evangelische Rechtsanschauung der katholischen Doktrin entgegengesetzt. Dass es sich so verhält, geht aus einer weiteren Stelle [3]) hervor, wo die ein selbständiges Ehehindernis des Betruges negierende Auffassung folgendermassen charakterisiert wird: »Notandum tamen, hanc opinionem ex illo praesupposito originem traxisse, quod matrimonium sit res spiritualis,

1) Diesen Fall subsummiert *Bartels* (l. c. 116) unter das Ehehindernis des Betruges.
2) l. c. 29.
3) S. 3 4.

utpote Sacramentum, et quod spiritualia inhaereant ossibus, ita ut avelli nequeant, et potius divinam quam humanam virtutem habeant... Immo ulterius asserunt, dolum contingentem circa spiritualia pro dolo non esse reputandum . . . Quia tamen prior sententia iam diu a Dd. nostratibus (!) est explosa . . . . sic etiam secunda aliter concedenda non est, nisi saltem dolus bonus adhibitus et per subsecutam voluntariam ratihabitionem dolus quasi purgatus fuerit.«

Entgegen der Meinung Kästners, dass die kanonische Doktrin von einem unrichtigen Standpunkt ausgeht, da das Hindernis des Betruges schon in den päpstlichen Dekretalen begründet und sohin auch dem kanonischen Recht bekannt sei, sucht *Bartels* nachzuweisen, dass das Hindernis des Betruges dem evangelischen Kirchenrechte eigen sei, es charakterisiere und den Beweis für eine engere Verbindung zwischen demselben und der Moral [1]) erbringe. Wie zu ersehen ist, widerstreiten sich auch in dieser Richtung die einzelnen Ansichten. *Bartels* begründet das Hindernis des Betruges in nachstehender Weise: [2]) Die meisten Schriftsteller fühlen es, dass ein selbständiges Hindernis des Betruges eine aus dem Charakter des Ehebandes im Sinne der evangelischen Lehre sich ergebende Notwendigkeit sei. Es handelt sich nur um die richtige Erklärung dieses Hindernisses. Die Ehe ist eine göttliche Institution und soll laut der heiligen Schrift »im Herrn« geschlossen werden. Dieses Erfordernis fehlt offenbar dort, wo die Ehe von einer Partei durch Betrug, sohin durch eine unmoralische Handlung herbeigeführt wurde. Darum müsse aus prinzipiellen Gründen der Betrug als Grund für die Ungiltigkeit der Ehe anerkannt werden. — Mit Recht wendet *Scheurl* [3]) gegen diese Ausführungen ein, dass man auf dem angedeuteten Wege noch zu anderen Konsequenzen als bloss zum Hindernisse des Betruges gelangen könnte, und dass es unzulässig sei, Rechtsfragen in solchem Masse von der Moral abhängig zu machen.

Aber auch bezüglich der näheren Bestimmungen über das Hindernis des Betruges sind die Schriftsteller nicht einig. [4]) Infolge

---

1) l. c. 109.
2) l. c. 109.
3) l. c. 149.
4) Strittig sind insbesondere die Fragen: über das Erfordernis einer positiven Tätigkeit auf Seite des Betrügers, über den Unterschied zwischen dolus causam dans und incidens, über die Invinzibilität des durch einen Betrug hervorgerufenen Irrtums, über die Wirkung des von einem Dritten verübten Betruges und über die Relevanz der in Betracht kommenden Umstände. Vgl. *Gerigk*, l. c. 85 f. und *Richter*, Lehrbuch des kath. und evang. Kirchenrechts (8. Aufl. 1886), S. 1061 Anm. 16.

der angedeuteten Divergenzen in der Theorie war auch die Praxis sehr verschieden.[1])

§ 7. *Die moderne weltliche Gesetzgebung.*

Der Vollständigkeit halber sei kurz angedeutet, wie sich die Gesetzgebung der einzelnen europäischen Staaten zu der Frage des Hindernisses des Betruges gestellt hat. In der ersten Gruppe kommen Gesetzgebungen in Betracht, welche ein selbständiges Ehehindernis des Betruges nicht kennen, in der zweiten Gruppe sodann diejenigen, welche ein solches Hindernis aufstellen. Ausführlicher werden wir nur das österreichische und das deutsche Recht besprechen; auf die Gesetzgebung der übrigen Staaten wird zum überwiegenden Teil bloss auf Grund der Publikation *Hahn's* »Das Eherecht der europäischen Staaten und ihrer Kolonien« verwiesen werden.[2])

I. Gruppe.

Die Gesetzgebungen, denen ein selbständiges Ehehindernis des Betruges fremd ist.

Österreich.[3]) Das österreichische bürgerliche Gesetzbuch teilt betreffs unserer Frage den Standpunkt des kanonischen Rechtes; es kennt kein selbständiges Hindernis des Betruges. Darin liegt eine Abweichung von den bezüglich der anderen Verträge giltigen Prinzipien (§ 871 a. b. G.-B.; vergleiche damit § 565)[4]) Bei dem Eheschliessungsvertrage kommt lediglich der Irrtum in Betracht, ohne Rücksicht darauf, ob er durch Betrug herbeigeführt wurde, oder nicht. Auch bezüglich des Irrtumes gelten in Österreich die gleichen Grundsätze wie im kanonischen Recht, nämlich: Ein Irrtum in der Person bewirkt die Ungiltigkeit des Eheschliessungsvertrages, nicht aber ein Irrtum in den Eigenschaften der Person. Anstatt der im kanonischen Rechte rücksichtlich des Irrtums in dem freien Stande (error condicionis) anerkannten Ausnahme von diesem zweiten Grundsatze erscheint im österreichischen Recht eine andere, nämlich die, dass die Ehe in dem Falle ungiltig ist, wenn der Bräutigam bei Eingehung der Ehe keine Kenntnis davon hatte, dass die Braut von einem Dritten geschwängert ist (§ 58).

---

1) *Gerigk*, l. c. 89.
2) Herausgegeben in Berlin 1904.
3) Vgl. *Rittner*, l. c. 175 ff., *Anders*, l. c. 28 ff., *Pfersche*, l. c. 58 ff. *Krainz*, System des österr. allg. Privatrechts (3. Aufl. 1900) Bd. II. S. 387 ff. und *Stubenrauch*, Kommentar zum österr. allg. b. G.-B. (8. Aufl. 1902) ad §§ 57—59.
4) *Pfersche*, l. c. 58.

Das Josefinische bürgerliche Gesetzbuch aus dem Jahre 1786 hat auch dem Betruge in Verbindung mit der Bedingung eine gewisse Wirkung auf die Giltigkeit des Eheschliessungsvertrages zuerkannt. Es enthielt nämlich (3. Hptstück, § 29) die schon vordem in das Ehepatent vom 16. Jänner 1783 (§ 25.) aufgenommene Bestimmung: »Ein in Nebensachen oder in den Eigenschaften der Person vorgegangener Irrtum aber hindert die Giltigkeit des Ehevertrages nicht, es sei denn, dass die Eigenschaft die ganze Wesenheit der Person verändert, und dass von der einen Seite die zur Ehe gegebene Einwilligung darauf ausdrücklich beschränket, von der anderen Seite aber diese Eigenschaft betrüglicher Weise vorgegeben worden.« Diese eigentümliche Bestimmung, durch welche ähnlich wie im kanonischen Recht die bedingte Eheschliessung mit gewisser Einschränkung zugelassen werden sollte, wurde in das bürgerl. Gesetzbuch nicht herübergenommen.

Auch das westgalizische Gesetzbuch spricht vom Betruge beim Eheschliessungsvertrag, u. zw. im Zusammenhang mit dem Irrtum in der Person; § 65. bestimmte nämlich:

»Die Einwilligung zur Ehe ist auch dann ohne Rechtskraft, wenn sie durch Gewalt und erregte Furcht absichtlich erzwungen, oder wenn sie durch einen wesentlichen Irrtum in der Person des künftigen Ehegatten listigerweise erschlichen, oder von einer entführten und noch nicht in ihre vorige Freiheit gesetzten Person gegeben worden ist.«

Allein im bürgerlichen Gesetzbuch geschieht schon des Betruges keine Erwähnung. Bei den Beratungen wurde zwar von einigen Mitgliedern der Kommission bei Gelegenheit der Verhandlungen über den Irrtum in den persönlichen Eigenschaften darauf hingewiesen, dass die Ungiltigkeit der Ehe zumindest in jenen Fällen statuiert werden sollte, wo der Irrtum in den Eigenschaften durch Betrug der anderen Partei hervorgerufen wurde. [1]) Dieser Standpunkt wurde insbesondere von *Sonnenfels*, *Aichen* und *Ehrenberg* verteidigt. Namentlich der Erstere verwies unter Anderem auch darauf, dass der Standpunkt, welchen das kanonische Recht in der Frage des Betruges einnimmt, sich mit der Lehre vom sakramentalen Charakter der Ehe nicht in Einklang bringen lässt, und wiederholte die schon von der Revisions-Hofkommission aufgeworfene Frage: »Ob denn Leidenschaft, Ausschweifung, Verführung und Betrug durch die Gesetze und die Religion in Schutz genommen, zur Würde eines Sakramentes erhoben werden sollen?«

1) *Ofner*, l. c. I. S. 81—90.

Die Mehrzahl der Kommissionsmitglieder war jedoch anderer Ansicht: »In der Regel heurathe man nicht, ohne sich zu sehen, oder genauer zu kennen; auch sei die Ehe ein Geschäft, welches ohne Ueberlegung nicht vorzunehmen ist. Und da die Partheien im § 67. (sc. des Urentwurfes) schon im Allgemeinen auf Vorsicht und Klugheit verwiesen werden, und denselben überdies bereits vorhinein bekannt ist, dass die Ehe nicht mehr getrennt werden kann, so müssten sie es sich selbst zuschreiben, wenn sie dabei unvorsichtig zu Werke gehen und nach der Hand dasjenige nicht finden, was sie erwarteten, und worüber sie sich vorher hätten versichern sollen.« Nebstdem wurde von *Zeiller* darauf hingewiesen, dass die Anwendung der in Antrag gebrachten Regeln betreffs der Ungiltigkeit der Ehe in den Fällen des Irrtums resp. des Betruges bezüglich der Eigenschaften in der Praxis unsicher wäre, und dass dies zu einer Willkür der Richter führen würde. Im Sinne dieser Ausführungen fiel dann auch die endliche Entscheidung.

Kroatien-Slavonien. Rücksichtlich der Eheschliessungen sind für die Katholiken in Kroatien die Grundsätze des katholischen Kirchenrechts (formuliert durch die mit Patent vom 8. Oktober 1856, R.-G.-Bl. Nr. 185 publizierte Instruktion), für die Angehörigen der griechisch-orientalischen Kirche die Vorschriften dieser Konfession und für die Protestanten sowie Juden die Bestimmungen des im J. 1852 in Kroatien eingeführten österr. bürgerlichen Gesetzbuches in Geltung. Damit ist auch der Standpunkt des kroatischen Rechtes bezüglich des Ehehindernisses des Betruges gegeben. [1])

Frankreich. Der Code civil steht wie das österr. bürgerliche Gesetzbuch in der Frage des Betruges auf dem Standpunkte des kanonischen Rechtes. Wie im österr. Rechte besteht auch im Code civil diesbezüglich ein Unterschied zwischen dem Eheschliessungsvertrage und den übrigen Kontrakten, bei denen eine irritierende Wirkung des Betruges anerkannt ist (Art. 1116). [2])

Gleiches gilt von *Belgien*, wo der Code civil in Giltigkeit ist, insofern einzelne Bestimmungen desselben nicht durch spätere Gesetze eine Abänderung erfahren haben. Auch das Eherecht für *Luxemburg* und *Monaco* (b. G.-B. v. J. 1880) ist auf den Grundsätzen des französischen Rechtes aufgebaut. [3])

Rumänien. Das Eherecht ist im bürgerlichen Gesetzbuch ent-

---

1) *J. Hahn*, l. c. 117 ff.
2) *Schulte*, Handbuch des kath. Eherechts, 521. Anm. 25. *J. Hahn*, l. c. 269, *Gerigk*, l. c. 90.
3) *J. Hahn*, l. c. 310, 316, 324.



halten, welches in vielen Teilen nahezu wörtlich mit dem Code Napoleon übereinstimmt. Ein Hindernis des Betruges ist darin nicht anerkannt.[1])

Holland. Ähnlich ist auch das bürgerliche Gesetzbuch für Holland aus dem J. 1834 auf Grundlage des französischen·Rechtes entstanden und befindet sich mit diesem bezüglich der Frage des Betruges beim Eheschliessungsvertrage in voller Übereinstimmung.[2])

Italien. Das bürgerliche Gesetzbuch vom 25. Juni 1865 kennt kein selbständiges Ehehindernis des Betruges. Was den Irrtum anbelangt, so ist in dem Gesetze die Rede nur vom Irrtum in der Person; die Auslegung der betreffenden Bestimmung ist gleich dem französischen Rechte strittig.[3])

Spanien. Das bürgerliche Gesetzbuch (Código civil) vom 24. Juli 1889 kennt eine zweifache Form der Eheschliessung, einmal die kirchliche, welche für die Katholiken obligatorisch ist, dann die zivile. Dieser zweifachen Form entsprechen auch die zweifachen Vorschriften über die Erfordernisse des Eheschliessungsvertrages. Für die Katholiken gilt diesbezüglich das tridentinische Kirchenrecht, wohingegen die Zivilehe durch die Bestimmungen des erwähnten Gesetzes geregelt wird. Das Ehehindernis des Betruges wurde aber nicht einmal für die Zivilehe statuiert.[4])

England. Im englischen Eherecht, das in zahlreichen Gesetzen und gerichtlichen Urteilen verstreut ist, sind bisher die strengen Grundsätze des kanonischen Rechtes rücksichtlich des Irrtumes und Betruges beim Eheschliessungsvertrag voll bewahrt. Falls der Irrtum resp. Betrug persönliche Eigenschaften oder Verhältnisse betrifft, ist eine Anfechtung der Giltigkeit der Ehe ausgeschlossen; nicht einmal die Schwängerung der Braut durch einen Dritten bildet eine Ausnahme.[5])

Gleiches gilt vom Eherecht für *Irland* und *Schottland*.[6])

Griechenland. Das Eherecht basiert auf den Bestimmungen der Justinianischen Gesetzgebung und auf den kirchenrechtlichen Vorschriften. Der Irrtum bildet ein Hindernis nur, wenn er die Person betrifft; der Betrug als solcher ist kein Ehehindernis.[7])

1) *J. Hahn*, l. c. 865 u. 867.
2) *J. Hahn*, l. c. 237, 241, 251.
3) *Gerigk*, l. c. 90, *J. Hahn*, l. c. 335.
4) *Gerigk*, l. c. 90, *J. Hahn*, l. c. 415 u. 428.
5) *J. Hahn*, l. c. 495. Die durch Betrug beider Parteien bewirkte Fälschung oder Entstellung eines Vor- oder Zunamens beim Aufgebote macht die Ehe ungiltig (Hahn, l. c. 506); diese Bestimmung fällt jedoch nicht unter den Begriff des impedimentum doli.
6) *J. Hahn*, l. c. 545 u. 550.
7) *J. Hahn*, l. c. 849 ff.

Bulgarien. Auch das bulgarische Eherecht, welches sich nach den Grundsätzen der orientalischen Kirche und nach den Bestimmungen des Exarchatstatuts richtet, kennt kein selbständiges Hindernis des Betruges. Als Gründe für die Ungiltigkeit der Ehe werden nachstehende Krankheiten eines der Eheleute angeführt: Irrsinn, Epilepsie, Idiotismus, Syphilis.[1])

Montenegro. Hauptquellen des Eherechtes sind die Bestimmungen der orientalischen Kirche und das Gewohnheitsrecht. Der Betrug bewirkt nicht die Ungiltigkeit des Eheschliessungsvertrages, ein Irrtum nur, wenn er die Identität der Person betrifft; allein auch einzelne Eigenschaften oder persönliche Verhältnisse können dadurch relevant werden, dass in gewissen Fällen präsumiert wird, sie seien beim Vertrag zur Bedingung gesetzt worden.[2])

II. Gruppe.

Die Gesetzgebungen, in welchen der Betrug als selbständiger Grund für die Ungiltigkeit der Ehe anerkannt wird.

Deutschland. Schon im allg. preussischen Landrecht (§39. II. 1.), in der Altenburgischen Eheordnung aus dem J. 1837 (§ 171) und im sächsischen bürgerlichen Gesetzbuch (§ 1597) wurde der Betrug als selbständiger Grund für die Ungiltigkeit resp. Anfechtbarkeit der Ehe angeführt.[3]) Im allg. preussischen Landrecht[4]) wurde erfordert, dass der betrügerischer Weise vorgespiegelte Umstand für den Irrenden (subjektiv) entscheidend sei d. h. dass es ein dolus contractui causam dans sei. Auf das Objekt des Betruges kam es nicht an; auch ein Betrug rücksichtlich der Vermögensverhältnisse konnte die Ungiltigkeit der Ehe bewirken. Strittig war der Umstand, ob auch die betrügerische Verheimlichung des betreffenden Umstandes genüge. Wirkungslos war ein von einem Dritten ohne Wissen des Mitkontrahenten ausgehender Betrug.

Der Entwurf des bürgerl. Gesetzbuches aus dem J. 1887 enthielt im § 1259 die Bestimmung, dass der Ehevertrag von jedem angefochten werden kann, wer durch einen Betrug des anderen Teiles oder eines Dritten mit Wissen des Letzteren zur Ehe bewogen wurde und dies insbesondere dann, »wenn ihm solche persönliche Eigenschaften oder Verhältnisse des anderen Teiles von diesem verhehlt sind, welche ihn bei verständiger Würdigung des Zweckes der

1) *J. Hahn*, l. c. 901 u. 906.
2) *J. Hahn*, l. c. 915, 918, 920.
3) *Gerigk*, l. c. 91 ff., *Gaugusch*, l. c. 71 ff.
4) Vgl. §§ 84—93, I. Teil, 4. Titel.

Ehe von der Eheschliessung abhalten mussten, und von welchen zugleich vorauszusehen war, dass sie ihn, wenn er sie gekannt hätte, von der Eheschliessung abgehalten haben würden.« Dem bedeutenden Umfange des Hindernisses des Betruges[1]) entsprach auch die weitere Bestimmung dieses Paragraphen, dass der Irrtum die Anfechtbarkeit des Eheschliessungsvertrages nur dann bewirke, wenn er die Person oder die Rechtshandlung betrifft. Nach diesem Entwurfe kam sohin dem Irrtume in den Eigenschaften keine Bedeutung bei, insoferne er nicht durch Betrug hervorgerufen wurde.

Allein dieser Standpunkt wurde in dem bürgerl. Gesetzbuche vom 18. August 1896 nicht mehr eingenommen.[2]) Dieses statuiert im § 1333 die Anfechtbarkeit des Eheschliessungsvertrages wegen Irrtums in den persönlichen Eigenschaften, welche den Irrenden bei verständiger Würdigung des Wesens der Ehe von der Eingehung der Ehe abgehalten haben würden. Der folgende § 1334 bestimmt dann bezüglich des Hindernisses des Betruges: »Eine Ehe kann von dem Ehegatten angefochten werden, der zur Eingehung der Ehe durch arglistige Täuschung über solche »Umstände« bestimmt worden ist, die ihn bei Kenntnis der Sachlage und bei verständiger Würdigung des Wesens der Ehe von der Eingehung der Ehe abgehalten haben würden. Ist die Täuschung nicht von dem anderen Ehegatten verübt worden, so ist die Ehe nur dann anfechtbar, wenn dieser die Täuschung bei der Eheschliessung gekannt hat. — Auf Grund einer Täuschung über Vermögensverhältnisse[3]) findet die Anfechtung nicht statt.«

Das bürgerliche Gesetzbuch verlangt, dass der Betrug in ursächlichem Zusammenhange zu der Entschliessung des betreffenden Kontrahenten stehe (subjektives Moment). Jedoch dieser ursächliche Zusammenhang an sich genügt nicht. Es wird weiter erfordert,

1) Nach dem Entwurfe war kein Nachweis darüber erforderlich, dass die betreffende Partei auch die Absicht hatte, den anderen Teil von der Ehe nicht abzuhalten.

2) Nach der »zweiten Lesung« (§ 1241) war die Anfechtung einer Ehe zulässig, wenn sich ein Ehegatte »über solche persönliche Eigenschaften oder solche persönliche Verhältnisse des anderen Ehegatten geirrt hat, die ihm bei Kenntnis der Sachlage und bei verständiger Würdigung des Zweckes der Ehe von der Eheschliessung abgehalten haben würden.« — Ueber den *Betrug* enthielt § 1242. folgende Bestimmung: »Eine Ehe kann von dem Ehegatten angefochten werden, welcher zur Eingehung der Ehe durch arglistische Täuschung über solche Umstände bestimmt worden ist, die geeignet waren, ihn bei verständiger Ueberlegung von der Eingehung der Ehe abzuhalten. Ist die Täuschung nicht von dem anderen Ehegatten verübt, so ist die Ehe nur dann anfechtbar, wenn dieser die Täuschung bei der Eheschliessung gekannt hat.« (Vgl. Dr. *Reatz*, Die zweite Lesung, Bd. II. S. 27.)

3) Vgl. über diese Bestimmung *Friedberg*, Lehrbuch des kath. und ev. Kirchenrechts (5. Aufl.) 403. Anm. 34.

dass es sich um Umstände handelt, welche mit Rücksicht auf das Wesen der Ehe wichtig sind, wobei freilich die Besonderheiten des konkreten Falles gehörig zu berücksichtigen sind, (objektives Moment). Darin, sowie in der Ausschliessung der Vermögensverhältnisse besteht eine Abweichung von den Bestimmungen des allgem. preussischen Landrechtes. Durch diese Abweichung wurde der Umfang des Hindernisses des Betruges dem Landrechte gegenüber bedeutend eingeengt und wiegt die teilweise Erweiterung dieses Hindernisses, welche durch die Neuregelung des Hindernisses des Irrtumes platzgegriffen, diese Einengung bei weitem nicht auf. Während nach dem Landrecht nämlich nicht nur ein Irrtum in den »Eigenschaften«, sondern auch in den »Verhältnissen« von Relevanz sein konnte, hat das bürgerliche Gesetzbuch das Hindernis des Irrtums nur auf die persönlichen Eigenschaften im engeren Sinne des Wortes eingeschränkt.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass laut des bürgerlichen Gesetzbuches dem Hindernisse des Betruges nur insoweit eine Bedeutung zukommt, als es sich um andere Umstände, als persönliche Eigenschaften und selbst dies noch mit Ausschluss der Vermögensverhältnisse handelt. [1])

Im Übrigen wird die Praxis auf die genauere Umgrenzung des Hindernisses des Betruges bedeutenden Einfluss üben, da ihr die Beurteilung dessen überlassen ist, welche Umstände mit dem Wesen der Ehe als vereinbar zu betrachten sind und welche nicht. [2])

Ungarn. Laut § 55 des Ehegesetzes vom J. 1894 ist der Betrug dann ein Ehehindernis (resp. Grund zur Anfechtung des Eheschliessungsvertrages), wenn er wesentliche persönliche Eigenschaften eines Ehegatten zum Gegenstande hat und wenn er von diesem Eheteile selbst oder von einem Dritten mit Wissen des Ersteren begangen wurde. Erfordert wird freilich ein Kausalnexus zwischen dem Betruge und dem Entschlusse des Mitkontrahenten. Die wesentlichen Eigenschaften (Verhältnisse) sind im Gesetze nicht des Näheren angeführt; ihre Festsetzung bleibt dem Richter überlassen. Nachdem das Gesetz bezüglich der Vermögensverhältnisse keine besondere

---

1) Die Materialien zum B. G.-B. führen unter den Beispielen an: betrügerische Zusage der kirchlichen Trauung und arglistige Vorspiegelung der Zustimmung der Eltern. (Vgl. *Breit*, l. c. 43.)

2) Vgl. *Breit*, l. c. 41 ff., *Gerigk*, l. c. 92 ff., *Andreae*, l. c. 57 ff., *J. Hahn*, l. c. 22, Bürgerliches Gesetzbuch, her. v. *Fischer* und von *Henle* (6. Aufl. München 1904) 673, *Motive* zu dem Entwurfe eines B. G.-B. (Berlin 1888), Bd. IV. S. 72—77.



Bedeutung enthält, können auch sie unter Umständen unter die wesentlichen Eigenschaften subsumiert werden.[1])

Schweiz. Das Bundesgesetz vom 24. Dezember 1874 führt im § 50 neben dem Zwange und Irrtume in der Person ganz allgemein den Betrug als Eheungiltigkeitsgrund an.[2])

Portugal. Die Vorschriften über den Eheschliessungsvertrag sind im bürgerl. Gesetzbuch vom 1. Juli 1867 enthalten. Bezüglich des Betruges gelten beim Eheschliessungsvertrage dieselben Grundsätze wie bei den anderen Verträgen. Nach § 663 ist die Ehe ungiltig, wenn eine Partei durch Betrug des Mitkontrahenten oder eines direkt interessierten Dritten in Irrtum versetzt wurde.[3])

Schweden. Die Bestimmungen des Eherechtes sind zum Teile im Gesetzbuch aus dem J. 1734, zum Teile in neueren Spezialgesetzen enthalten. Die Regeln über die Willensmängel beim Eheschliessungsvertrage beruhen auf den Bestimmungen des Gesetzbuches aus dem J. 1734. Darnach ist der Betrug ein Grund für die relative Ungiltigkeit des Eheschliessungsvertrages, wenn er die Verheimlichung einer unheilbaren, ansteckenden oder Ekel erregenden Krankheit, des Beischlafes mit einer dritten Person nach der Verlobung, sowie des Beischlafes der Braut mit einem anderen Manne vor der Verlobung, oder in falschen Angaben des Mannes bezüglich des Namens oder Standes besteht.[4])

Gleiches gilt für *Finnland*, wo das erwähnte schwedische Gesetzbuch immer noch die Hauptquelle des Eherechtes bildet.[5])

Dänemark und Norwegen. Das Eherecht basiert hauptsächlich auf verschiedenen Artikeln des Gesetzbuches Christians V. (für *Dänemark* aus dem J. 1683, für *Norwegen* aus dem J. 1687), ausserdem auf einzelnen neueren speziellen Gesetzen. Verheimlichung eines Aussatzes, einer syphilitischen oder einer anderen ansteckenden und widerwärtigen Krankheit berechtigt den anderen Eheteil die Ungiltigkeitserklärung oder nach Ansicht anderer die Scheidung der Ehe zu verlangen.[6])

Russland. Die Entscheidung über die auf die Abschliessung und Auflösung von Ehen bezüglichen Fragen steht den kirchlichen Gerichten nach den für die betreffende Konfession giltigen Regeln

---

1) *Henner* O uherském právu manželském (Das ungarische Eherecht), im Sborník věd právních a státních (Jhg. V. S. 31), *J. Hahn*, l. c. 101.
2) *Gerigk*, l. c. 68. Anm. 2.
3) *J. Hahn*, l. c. 402. Anm. 1.
4) *J. Hahn*, l. c. 457 u. 461.
5) *J. Hahn*, l. c. 837.
6) *J. Hahn*. 437 u. 445.

zu. Es existiert sohin nach dieser Richtung hin kein einheitliches Recht. Einzelne in dieses Gebiet fallende Fragen wurden jedoch durch Reichsgesetze entschieden, und sind die betreffenden Bestimmungen für alle russischen Staatsbürger ohne Unterschied bindend. Unter diese Bestimmungen gehört die Regel, dass eine durch Betrug herbeigeführte Ehe für ungiltig erklärt werden kann, insofern die Ehe mit einem Anderen, als beabsichtigt, geschlossen wurde. [1])

Serbien. Nach dem bürgerlichen Gesetzbuche aus dem J. 1844 ist der betrogene Ehegatte berechtigt, die Klage auf Ungiltigkeitserklärung der Ehe einzubringen. [2])

Im *türkischen Recht* ist es strittig, ob der Betrug als ein Ungiltigkeitsgrund der Ehe angesehen werden kann. [3])

Schlusswort.

Wir haben nachgewiesen, dass das kanonische Recht ein selbständiges Hindernis des Betruges nicht kennt, und waren bemüht zu ergründen, inwieweit dieser Standpunkt dem Wesen der Ehe resp. des Eheschliessungsvertrages nach kirchlicher Auffassung entspricht. In demselben Masse, wie dieser Standpunkt des kanonischen Rechtes begreiflich ist, muss jede Tendenz der weltlichen Gesetzgebung von *ihrem* Standpunkte aus als natürlich anerkannt werden, welche auf eine immer weitergreifende Anerkennung eines selbständigen Hindernisses des Betruges hinausgeht. Es entspricht dies den geänderten Anschauungen über die Ehe sowie den in dem Milieu, für welches die Vorschriften des Eherechtes bestimmt sind, eingetretenen Veränderungen. Während das kanonische Recht nur für die Angehörigen *einer* Kirche bestimmt war, weshalb das Verlangen nach Respektierung der strengen, vielfach religiösen Anschauungen entsprungenen Vorschriften über die Ehe beiden Brautleuten gegenüber in gleicher Weise berechtigt war, lässt es das Bestreben der weltlichen Gesetzgebung nach einem einheitlichen, für alle Staatsangehörigen ohne Unterschied der Konfession geltenden Eherecht als dringend geboten erscheinen, dass von den Besonderheiten, welche einzelnen Konfessionen eigen sind, abstrahiert werde. Dies bedeutet jedoch die Beseitigung mancher Rücksichten, welche für viele Institutionen des Kirchenrechtes einst ausschlaggebend waren.

In dieser Beziehung nicht gebunden, berücksichtigt, wie bereits hervorgehoben, der moderne Staat in höherem Masse die In-

1) *J. Hahn*, l. c. 711 u. 718.
2) *J. Hahn*, l. c. 886.
3) *J. Hahn*, l. c. 942.

teressen der Parteien und sucht auch die Vorschriften des Eherechtes mit den Bedürfnissen der modernen Gesellschaft in Einklang zu bringen.

Was speziell das Hindernis des Betruges anbelangt, so kann ihm die Berechtigung in der weltlichen Gesetzgebung nicht abgesprochen werden. Ja selbst für das Kirchenrecht würde sich seine Einführung empfehlen, denn die Herauslockung der Zustimmung zur Ehe durch groben Betrug ist in dem Masse unmoralisch, dass einem Vertrage von dieser Art keine Gesetzgebung rechtliche Wirkungen zuerkennen sollte.[1]) Freilich handelt es sich darum, wie die Grenzen dieses Hindernisses zu ziehen wären, um seinen Missbrauch zu verhindern, und auf welche Umstände dieses Hindernis sich erstrecken sollte. Darin werden die Ansichten auseinandergehen. Wichtig in dieser Richtung ist insbesondere die Regelung des Verhältnisses zwischen dem Hindernisse des Betruges und demjenigen des Irrtumes. Diese Frage hat in der modernen Gesetzgebung nach unserer Meinung keine glückliche Lösung gefunden.

Wir wollen mit einigen Worten die Frage streifen, inwiefern das Hindernis des Irrtumes in den Eigenschaften überhaupt gerechtfertigt ist! Wenn wir in diesen Fällen von dem Betruge einer anderen Person, sei es nun schon des Mitkontrahenten oder eines Dritten, absehen und nur diejenigen Fälle im Auge behalten, wo jener Teil, um dessen Eigenschaften es sich handelt, die Ehe in dieser Richtung bona fide geschlossen hat, dann muss die Schuld an dem Irrtum denn doch nur dem Irrenden selbst zugerechnet werden. Es lässt sich wohl kaum ein Fall denken, wo dies anders sein könnte. Infolge dessen erscheint es uns nicht gerechtfertigt, wenn das Recht in solchen Fällen dem auf Ungiltigkeitserklärung der Ehe hinauslaufenden Interesse des Irrenden vor dem gegenteiligen Interesse des anderen, unschuldigen Teiles an der Fortdauer des ehelichen Verhältnisses den Vorzug gibt.[2]) Nicht stichhaltig wäre da der Einwand, dass in Fällen des Irrtumes bezüglich gewisser, mit dem Wesen der Ehe schwer vereinbarer Eigenschaften, wie z. B. Impotenz, ansteckender und unheilbarer Krankheiten u. s. w. die Ungiltigkeit der Ehe schon im Interesse der Institution selbst gelegen ist; denn dies ist eine andere Frage, und ein Gleiches könnte doch wohl gegen die Giltig-

1) Ebenso *Rittner*, l. c. 187. Anm. 9 und v. *Anders* l. c. 30. Anm. 10.

2) Vgl. *Gaugusch*, l. c. 51. und *Rittner*, l. c. 190. Richtig bemerkt *Mastelloni* (l. c. 44), dass nicht einzusehen ist, weswegen die Partei, welche an dem Irrtume der anderen Partei keine Schuld trägt, alle nachteiligen Folgen allein tragen soll.

keit der Ehe selbst in jenen Fällen eingewendet werden, wo ein Irrtum des anderen Teiles nach dieser Richtung hin nicht vorlag. Uns handelt es sich nur darum, ob gerade der Irrtum der geeignete Gesichtspunkt ist, von welchem aus die rechtliche Bedeutung der betreffenden Eigenschaften beurteilt werden soll.

Allein noch ein anderer Umsta d fällt hier in die Wagschale. Von zweierlei Art sind die Eigensc:.aften, um welche es sich beim Hindernis des Irrtumes handeln kann: einmal solche, an deren *Nichtexistenz* dem anderen Kontrahenten gelegen ist (Krankheit, Verurteilung, Verlust der Jungfräulichkeit, Schwängerung durch einen anderen Mann, Impotenz und ähnliche) — dann solche, deren *Existenz* er wünscht (z. B. adeliger Stand, Zugehörigkeit zu einer bestimmten Familie, gute Vermögensverhältnisse). Interessant ist der Umstand, dass es gewöhnlich Eigenschaften der erstgenannten Art sind, auf welche sich das Hindernis des Irrtums bezieht. Und doch handelt es sich in solchen Fällen regelmässig nicht um einen Irrtum im wahren Sinne des Wortes, sondern um blosse Unkenntnis des betreffenden Umstandes. Oft wird sich der Verlobte nicht einmal der Möglichkeit bewusst sein, dass eine solche Eigenschaft auf Seite des anderen Teiles überhaupt vorhanden sein könnte, und ist ein Irrtum in dieser Eigenschaft sohin bei ihm ausgeschlossen. Ein solcher Irrtum würde nur dann vorliegen, wenn er vor der Eheschliessung sich diesbezüglich ein Urteil gebildet hat, wenn er z. B. der Meinung war, der Mitverlobte, welcher vorher mit einer ansteckenden Krankheit behaftet war, sei schon geheilt, nach der Ehe jedoch in Erfahrung gebracht hat, dass dies nicht der Fall sei. — Um einen Irrtum im eigentlichen Sinne des Wortes wird es sich dagegen regelmässig in den Fällen der zweiten Gruppe handeln. Die betreffende Eigenschaft wird in diesen Fällen zugleich *Motiv* zur Eheschliessung sein, so dass hier von einem Irrtum in den Motiven die Rede sein kann. Dasselbe lässt sich jedoch nicht behaupten von dem Mangel einer Eigenschaft der ersten Art im Falle einer blossen Unkenntnis derselben. Wie zu ersehen, sind nicht alle Fälle des sog. Irrtumes in den Eigenschaften gleich beschaffen.

Anders verhält sich die Sache beim Betruge. Vor allem kommt es darauf nicht an, in welcher Weise der Betrug verübt wurde, ob durch Vorspiegelung oder Verheimlichung gewisser Eigenschaften, und ob sohin der Betrug einen Irrtum oder blosse Unkenntnis bewirkt; in beiden Fällen ist der Betrug in gleicher Weise unmoralisch. Die Interessen der Parteien sind hier in änlicher Weise zuwider-



laufend, wie im Falle des blossen Irrtums, allein der Standpunkt des Gesetzgebers ist hier ein ganz anderer.[1]) Ein Rechtsschutz der Interessen des Betrügers ist nämlich mit Rücksicht auf das Wesen des Rechtes a priori ausgeschlossen, ja der Zweck des Rechtes erheischt geradezu eine Reaktion gegen den Betrug. Es liegt hier sohin eine Kollision zweier entgegengesetzter Interessen, welche würdig wären, vom Gesetzgeber berücksichtigt zu werden, nicht vor, und die Gewährung der Rechtshilfe dem Betrogenen wird überall dort am Platze sein, wo das öffentliche Interesse dem nicht im Wege steht.

Wird nun erwogen, dass in den Fällen des Irrtums in den Eigenschaften es sich fast immer zugleich um einen Betrug des anderen Teiles oder eines Dritten handelt, und dass in Anbetracht der leichteren Nachweisbarkeit des Betruges in jedem Rechte, wo das Hindernis des Betruges mit dem Hindernisse des Irrtumes in den Eigenschaften konkurriert, die einschlägigen Fälle in der Praxis regelmässig vom Gesichtspunkte des Betruges und nicht des Irrtums aus gelöst werden, — dann muss die Einführung des Hindernisses des Irrtumes in den Eigenschaften als ganz überflüssig erscheinen. An seine Stelle hätte unserer Ansicht nach das Hindernis des Betruges zu treten, wie es eben in dem Entwurfe des deutschen bürgerlichen Gesetzbuches aus dem J. 1887 geschehen ist.

Anmerkung. Es möge hier noch eine nähere Auslegung des cap. 26. (X. 4. 1.) Platz finden. Dem in diesem caput vorausgesetzten Tatbestande ist sicherlich analog der Fall, wenn jemand *nur* zu dem Zwecke den Ehekonsens mit einer Frauensperson in gesetzlicher Form austauscht, um auf Grund vorher abgeschlossener Ehepakte sich ihres Vermögens zu bemächtigen. Dort (im Falle des c. 26.) ist Anwendung der Form des Eheabschlusses das Mittel, der Sinnlichkeit, hier der Habsucht genügen zu können. Aehnliche Vorfälle beschäftigen die Gerichte nicht selten. Gemeinsam ist beiden erwähnten Fällen die Benützung der Form eines Rechtsgeschäftes (Eheabschluss) als Vorspiegelung, um durch den damit gespielten Betrug zur Befriedigung der Lüste (copula) oder der Habgier zu gelangen. Das vorgetäuschte Rechtsgeschäft ist das Mittel, Befriedigung einer Leidenschaft der Zweck, dem es dienlich ist.

Im Gegensatze hierzu handelt es sich bei Würdigung der Bedeutung des Betruges *beim* Abschlusse von Rechtsgeschäften darum, dass eine Person ein betrügerisches Vorgehen anwendet, um das *Zustandekommen* des beabsichtigten Rechtsgeschäftes zu bewirken. Der Betrug ist hier das Mittel, der Abschluss des Rechtsgeschäftes der Zweck.

Der Unterschied zwischen beiden Kategorien der vorausgesetzten Fälle springt in die Augen. In den Fällen der ersten Art soll mittels eines vorgespiegelten Rechtsgeschäftes ein dahinterliegender Erfolg erzielt werden, *ohne* dass ein wahrer *Vertragswille* überhaupt vorlag. Bei den Fällen der zweiten Kategorie soll ein Rechtsgeschäft als an sich *angestrebter Erfolg* mittels falscher Vorspiegelungen zu stande gebracht werden; es ist hier voller Vertragswille vorhanden.

Wird an dieser Unterscheidung festgehalten, dann erklärt sich der Ausspruch des Papstes (c. 26 cit.) in völlig ungezwungener Weise: ». . . . *dolus* solummodo affuit, et *defuit* omnino *consensus*«.

1) Vgl. *Mastelloni*, l. c. 44.



3. Das impedimentum catholicismi nach österreichischem und kanonischem Rechte.

Von *Andreas Freiherrn v. Di Pauli.*

I.

Eine der interessantesten Bestimmungen des österreichischen Eherechtes ist die gesetzliche Fixierung des Ehehindernisses des Katholizismus, worunter jenes Hindernis zu verstehen ist, dass, wenn Ehen nicht katholischer christlicher Religionsverwandter dem Bande nach getrennt werden, die getrennten akatholischen Personen bei Lebzeiten des getrennten Gegenteils nur mit akatholischen Personen eine giltige Ehe schliessen können; ferner, dass eine bei Eingehung ihrer Ehe zur akatholischen Religion gehörig gewesene, dann aber zur katholischen Religion übergetretene, von ihrem akatholischen Gegenteil geschiedene Person bei Lebzeiten des getrennten akatholischen Gegenteils keine giltige Ehe eingehen kann. — Bevor wir zur Darlegung der verschiedenen daran sich anknüpfenden Fragen übergehen, muss notwendig auf die Geschichte [1]) des Ehehindernisses des Katholizismus näher eingegangen werden.

§ 55 des Ehepatentes vom 18. Jänner 1783 und § 110 des Josephinischen bürgerlichen Gesetzbuches bestimmen: »Nach geschehener Ehescheidung steht beiden Theilen frei, sich wieder zu verehelichen. Doch in Fällen, wo das von einem Ehegatten wider den andern begangene Verbrechen zur Ehescheidung Anlass gegeben hat, soll der Verbrecher nie befugt sein, denjenigen zu heiraten, der in diesem Verbrechen gerichtlich erwiesenermassen mit ihm verfangen gewesen ist.« Ferner hat das Hofdekret vom 29. Jänner 1787 [2]) bestimmt: »Auf die Frage, nach welchen Grundsätzen sich wegen Auflösbarkeit des Ehebandes bei jenen Ehen gehalten werden solle, wovon ein Theil der katholischen und der andere der akatholischen Religion zugetan ist, wird entschlossen: dass ein Akatholik, der sich mit einem Katholiken ehelich verbindet, von selbst schon der in Gesetzen für einige Fälle, der akatholischen Eheleute gestatteten Auflösbarkeit der Ehen entsage, mithin sich diesfalls nach der für die Katholiken festgesetzten Vorschriften zu richten sei.«

1) Vgl. insbesondere über die Geschichte des impedimentum catholicismi *Dolliner*, Handbuch des österr. Eherechtes I, S. 279 ff.

2) Handbuch aller unter der Regierung des Kaiser Josephs II. . . . ergangenen Verordnungen und Gesetze (zit. Handbuch) B. XIII, 395.

Nach § 55 des Ehepatentes und § 110 des Josephinischen Gesetzbuches steht der Trennung einer von Akatholiken geschlossenen Ehe nichts im Wege. Es ist hier jedoch der Fall unberücksichtigt gelassen worden, was von der Lösbarkeit einer von Akatholiken geschlossenen Ehe zu halten ist, wovon ein Teil nach Schliessung derselben zur katholischen Religion übertrat. Ursprünglich scheint auf solche Ehen das eben zitierte Hofdekret vom 29. Jänner 1787 Anwendung gefunden zu haben, das von der Ehe spricht, die ein Akatholik mit einem Katholiken eingeht. Tatsächlich involviert der Passus des Hofdekretes: »Auf die Frage, nach welchen Grundsätzen sich wegen Auflösbarkeit des Ehebandes bei jenen Ehen gehalten werden solle, wovon ein Teil der katholischen, und der andere Theil der akatholischen Religion zugetan ist,« auch den Fall, dass eine Ehe von Akatholiken, wo ein Teil später zur katholischen übergetreten ist, auf Grund des Hofdekretes vom 29. Jänner 1787 nicht gelöst werden kann, weil ja das Faktum des Zugetanseins eines Eheteiles zur katholischen Religion vorliegt. Offenbar ist hier der Standpunkt des kanonischen Rechtes eingenommen. Gegen die Unlöslichkeit solcher Ehen erhoben sich aber gewichtige Bedenken. Vor allem war der Umstand ausschlaggebend, dass bei der gesetzlich gewährleisteten Trennungsmöglichkeit der von Akatholiken geschlossenen Ehen die Trennung derselben dadurch unmöglich gemacht wurde, dass vielleicht gerade der schuldige Teil zur katholischen Religion übertrat. Diese und ähnliche Gründe führten zur Anschauung, die auch in die Praxis übernommen wurden, dass von Akatholiken geschlossene Ehen auch dann lösbar sind, wenn ein Teil zur katholischen Religion übergetreten ist. Mithin können nach staatlichem Rechte beide getrennte Eheteile von neuem eine giltige Ehe eingehen. Dass eine derartige Zulassung der freien Wiederverehelichung geschiedener akatholischer Ehegatten den kanonischen Lehren zuwiderlief, brauche ich nicht zu erwähnen, und auch die hierüber eingegangenen mannigfachen Beschwerden der Bischöfe lassen sich wohl begreifen. Hierauf erschien das Hofdekret vom 26. Mai 1788:[1]) »Wann das Band einer zwischen beyderseits Akatholiken eingegangenen Ehe nach den für derley Ehen bestehenden Gesetzen gültig getrennt werden kann, so hindert diese Trennung nicht der Umstand, dass ein Theil zur katholischen Religion übergetreten sey, und können nach erfolgter gültiger Auflösung des Bandes voriger Ehe beyde der gültig getrennten zur neuen Ehe schreiten.«

1) Sammlung aller Verordnungen und Gesetze Josephs II. B. VIII, 528.

Ob dieses Hofdekret gehörig publiziert worden ist, darüber ist man nicht im klaren. Jedenfalls war man zu den damaligen Zeiten über den genauen Wortlaut nicht einig. So wird ein Hofdekret vom 27. Mai 1788[1]) folgenden Inhaltes angeführt: »Bey gemischten Ehen gelten in Absicht auf die Trennung, die für die Katholiken bestehenden Gesetze. Wenn aber die Eheleute zur Zeit, als sie die Ehe geschlossen haben, beyde akatholisch waren und als solche nach den für die Ehen der Akatholiken bestehenden Gesetzen gültig getrennt werden, so wird diese Trennung dadurch nicht ungültig, dass ein Theil zur katholischen Religion nachher übergetreten ist.« Man hat angenommen, dass das zuletzt angeführte Hofdekret vom 27. Mai 1788 mit dem vom 26. Mai identisch sei. Ein Grund zu einer derartigen Identifikation liegt nicht vor. Das Hofdekret vom 26. Mai 1788 lässt die Lösbarkeit der von Akatholiken geschlossenen Ehen zu, auch wenn ein Teil nach Schliessung derselben zur katholischen Religion übergetreten ist. Das Hofdekret vom 27. Mai 1788 befasst sich jedoch nicht mit der Lösbarkeit solcher Ehen, welche es offenbar unter die Kategorie der Mischehen einreiht, wofür also das Hofdekret vom 29. Jänner 1787 Geltung hätte, mithin im direkten Widerspruch zu dem Hofdekret vom 26. Mai 1788 tritt. Im Hofdekret vom 27. Mai 1788 wird nur bestimmt, dass das Trennungserkenntnis einer von Akatholiken geschlossenen Ehe für beide Teile auch dann zu Recht besteht, wenn nach der Trennung ein Teil zur katholischen Religion übertritt. Das Hofdekret vom 27. Mai 1788 dürfte nicht echt sein, weil der dort verhandelte Gegenstand im Verlaufe der Geschichte über die Trennung der von Akatholiken geschlossenen Ehen, wovon ein Teil nach Schliessung derselben Katholik geworden ist, nie mehr zur Sprache kam. Jedenfalls beruht es aber auf einem Irrtum, falls man die Hofdekrete vom 26. Mai und 27. Mai 1788 identifizieren wollte. In Anschluss an das Hofdekret vom 26. Mai 1788 erfloss ein neues vom 2. Juli 1788[2]) folgenden Inhaltes: »Es besteht zwar bereits die Entschliessung wegen giltiger Trennung der zwischen Akatholiken nach den Grundsätzen ihrer Religion eingegangenen Ehe, welche sich auch für den Fall verstehet, wenn ein Theil zur katholischen Religion übergegangen ist. Der weitere Wille aber geht dahin: dass solches Gesetz zur Wissenschaft des Volkes bekannt gemacht werde, und Jedermann selbst ersehen könne, dass, wenn das Band einer zwischen beederseits

---

1) *Rechberger*, Handbuch des österr. Kirchenrechts B. I, 252, *Schwerdling*, Was haben die Seelsorger . . . in Ehesachen zu beobachten S. 322.
2) Handbuch B. XIV. 701.

Akatholiken eingegangenen Ehe nach den für derlei Ehen schon bestehenden Gesetzen giltig getrennt werden kann, der Umstand, dass ein Theil zur katholischen Religion übergetreten sei, diese Trennung nicht hindere, und dass nach erfolgter gültigen Auflösung des Bandes der vorigen Ehe beide der gültig Getrennten zur neuen Ehe schreiten können.« Diese beiden Hofdekrete riefen, was ja begreiflich ist, den schärfsten Widerspruch der höchsten kirchlichen Kreise hervor. Die Bischöfe und der päpstliche Nuntius wurden direkt beim Kaiser vorstellig, um die Abolition dieser das religiöse Gefühl der katholischen Bevölkerung verletzenden Bestimmungen zu erwirken.[1]) Im Gegensatz zur ablehnenden Haltung der geistlichen Hofkommission und der Hofkanzlei in dieser Frage fand es Joseph II. für gut, hier einen mehr vermittelnden Standpunkt einzunehmen und es erfloss in dieser Angelegenheit das Hofdekret vom 15. April 1789:[2]) »Seine k. k. Maiestät haben in Ansehung der unterm 2. Juli abgewichenen Jahrs allgemein kundgemachten Verordnung, in Folge welcher, wenn das Band einer zwischen zween Akatholiken eingegangenen Ehe nach den für dergleichen Ehen bestehenden Gesetzen gültig getrennt werden könne, die Trennung durch den Umstand nicht gehindert werde, dass ein Theil zur katholischen Religion übergetreten seie, sondern nach erfolgter gültiger Auflösung des Bandes voriger Ehe, beide der gültig getrennten zur neuen Ehe einschreiten können, zu entschliessen sich bewogen gesehen, dass, da die Fälle selten, und es lediglich res partium seie, welche in das Allgemeine keinen Einfluss habe, ohne eigends das schon publizierte diesfällige Gesetz zu widerrufen, das I. Oe. Gubernium den dortländigen Ordinariis bedeuten solle, wienach diesem Gesetze, bis auf weitere allerhöchste Anordnung, die Kraft benommen sei, und alles in statu quo zu verbleiben habe.« Eigentümlich an diesem Hofdekrete ist, dass keineswegs der Versuch gemacht wird, die früheren Hofdekrete, die von diesen Ehen handelten und deren Gültigkeit festsetzten, zu widerrufen, sondern nur in ihrer Wirkung suspendiert wurden. Demzufolge stellt sich die Lage also dar: Die von Akatholiken geschlossenen Ehen sind untrennbar, wenn ein Teil zur katholischen Religion übergetreten ist. Den Bischöfen resp. der katholischen Geistlichkeit wird das Recht zugestanden, die Eheschliessung getrennter akatholischer Ehegatten mit Katholiken oder getrennter Katholiken, die vor der Trennung den Übertritt zum Katholizismus vollzogen, als

---

1) *Michel*, Beiträge z. Gesch. d. österr. Eherechts I, S. 29.
2) Handbuch B. XVII, 497.

mit den kirchlichen Gesetzen in Widerspruch stehend zu hindern. Wurden jedoch trotzdem solche Ehen eingegangen, so stand ihrer Giltigkeit nach staatlichem Recht nichts im Wege[1]) Denn durch das Dekret haben keineswegs § 55 des Ehepatentes und § 110 des Josephinischen Gesetzbuches in irgend einer Weise eine Abänderung erfahren. Das genannte Hofdekret kommt also einem Eheverbot in seinen Bestimmungen gleich und wurde schon dadurch illusorisch, dass das Hofdekret vom 15. April 1789 keineswegs den Justizbehörden, wie man wohl erwarten dürfte, kundgemacht wurde, sondern lediglich den Vermerk trug: »wornach das Gubernium die Herren Ordinarien zu ihrer Wissenschaft und Benehmung nur in Geheim zu verständigen hat.« Dergleichen gesetzliche Halbheiten waren nicht dazu angetan, die fragliche Angelegenheit endgiltig zu regeln, vielmehr war dadurch ein recht günstiger Boden für die mannigfachsten Kollisionen geistlicher und weltlicher Ehegerichtsbarkeit geschaffen. Der durch das Hofdekret vom 15. April 1789 herbeigeführte Zustand war ein unhaltbarer und die Änderung desselben offenbar nur eine Frage der Zeit. Und in der Tat gab ein sich in Kärnten zugetragener Ehefall Anlass zu diesbezüglichen Erörterungen. So erging am 2. Juli 1802 an das Ordinariat Gurk über allerhöchste Entschliessung die Weisung, dass die Ehe eines Katholiken mit einer nach akatholischen Grundsätzen von ihrem vorigen Ehegatten getrennten akatholischen Person »zu trennen und für ungültig und nichtig zu erklären sei.« Anerkennenswert ist die entschiedene Sprache, die endlich in dieser Frage geführt wurde. Zwar galt diese Weisung nur für das Ordinariat Gurk, und es erhielten die Justizbehörden in keiner Weise hiervon Kenntnis;[2]) aber immerhin war der Anfang gemacht, Klarheit in diese Angelegenheit zu bringen. So stellte die vereinigte Hofkanzlei am 28. Oktober 1802 den Antrag,[3]) »dass entweder sämtlichen Ordinarien eine

1) »Die einzige praktische Folge war eine gewisse Passivität der Staatsbehörden gegenüber den Pfarrern, welche bei der Schliessung von Ehen der bezeichneten Art jede Mitwirkung, zu der sie vermöge des Gesetzes verpflichtet gewesen wären, fortan wie kraft ausdrücklicher Ermächtigung des Kaisers verweigerten, und auch tatsächlich das Zustandekommen solcher vor der Kirche ungiltigen Verbindungen hintanhielten. Wenn nun aber eine solche Ehe dennoch in der gesetzmässigen Weise geschlossen wurde, weil etwa der Seelsorger die früheren Verhältnisse der Brautleute nicht kannte, so konnte sie vor dem weltlichen Gerichte aus den angeführten Gründen keineswegs als ungiltig erklärt werden.« *Michel* a. a. O.

2) Denn in der Weisung hiess es: »dass ein derley Ehevertrag allemahl unstatthaft, und die Geistlichkeit hiernach in der Stille lediglich zu ihrem künftigen Benehmen in vorkommenden Fällen zu belehren sey.«

3) S. *Dolliner* a. a. O. S. 282 f.



gleiche Weisung, wie der Fürstbischof von Gurk für diesen und jeden ähnlichen Fall erhalten hat, oder die Gesetzgebungskommission von diesem Ereignisse benachrichiget werden dürfte, damit der dahin einschlagende 55. § des Ehe-Patentes vom 16. Januar 1783 nach Euer Maiestät höchsten, auf den oben anliegenden Vortrag erklärten, Gesinnung berichtiget werde.« Die Folge dieser sehr rationellen Vorstellungen der Hofkanzlei war das Hofdekret vom 14. Jänner 1803[1]) folgenden Inhaltes: »Wenn der unter dem 15. April 1789 in dieser Sache an alle Ordinariate ergangene Befehl bey einigen Ordinariaten in Vergessenheit gekommen sein möchte, sey solcher wieder zu erneuern; die Länderstellen haben jedoch diesen erneuerten höchsten Befehl lediglich den Herren Ordinarien zur Wissenschaft und Nachachtung abermahl in Geheim zu bedeuten, die Herren Ordinarien aber haben ihren unterstehenden Seelsorgern die unfehlbare Weisung zu ertheilen, dass keine katholische Person mit einer von ihrem akatholischen Ehegatten oder Gattin nach protestantischen Grundsätzen gerichtlich geschiedenen akatholischen Person ehelich getraut werden dürfe.« Bezeichnenderweise wurde in diesem Hofdekrete in keiner Weise der allerhöchsten Entschliessung vom 2. Juli 1802 Erwähnung getan, vielmehr nur auf das Hofdekret v. 15. April 1789 verwiesen, und dasselbe als Richtschnur für die Beurteilung der in Frage kommenden Ehen hingestellt, womit der frühere unsichere Zustand seine gesetzliche Unterlage neuerdings erhielt. Ferner wurde nicht das neue Hofdekret den Gerichtsstellen amtlich kundgemacht, krankte also an derselben Geheimtuerei wie das Hofdekret vom 15. April 1789, wodurch die praktische Bedeutung dieser Dekrete sehr in Frage gestellt wurde.[2]) Denn eine gesetzliche Bestimmung, die nicht gehörig publiziert worden ist, kann doch auf Rechtskraft nicht Anspruch machen. So hatten also für die Gerichtsstellen infolge der mangelhaften Publikation der Hofdekrete vom 15. April 1789 und 14. Jänner 1803 wie früher der

1) *Dolliner* a. a. O. S. 283; *Schwerdling* a. a. O. S. 335.

2) *Dolliner* a. a. O. IV, 196 sagt diesbezüglich: »Da die Verordnungen vom 15. April 1789 und 14. Januar 1803 nie den Gerichtsstellen, sondern nur den Ordinariaten unter der Hand mitgeteilt, nie öffentlich bekannt gemacht und in keine unter öffentlicher Autorität veranstaltete, sondern bloss in die von einem Privaten (Canonicus und Regierungsrath Schwerdling) gemachte Gesetzsammlung, und auch in diese zum Theil nur auszugsweise aufgenommen worden sind; da ferner weder in der einen noch in der andern die Ehe einer getrennten katholisch gewordenen mit einer akatholischen Person für ungültig erklärt, sondern in beiden nur verbothen wurde, und blosse Eheverbote, die nach Umständen veränderlich sind, nicht in den Kreis der Justiz- sondern der politischen Gesetzgebung gehören: so ist leicht zu erklären, warum bei Verfassung des a. b. G.-B. auf keine dieser Verordnungen, sondern vielmehr auf die früheren Hofdekrete vom Jahre 1787 und 1788 Bedacht genommen wurde.«

§ 55 des Ehepatentes, der § 110 des Josephinischen bürgerlichen Gesetzbuches Geltung. Die Verwirrung wurde noch vermehrt durch das Inkrafttreten des allgemeinen bürgerlichen Gesetzbuches, das in seinen diesbezüglichen Bestimmungen von der Giltigkeit der fraglichen Ehen ausging, da sich dasselbe auf die vor dem 15. April 1789 ergangenen Hofdekrete stützte. So besagt der § 116 a. b. G.-B.: »Das Gesetz gestattet dem nichtkatholischen Ehegatten aus den angeführten Gründen die Trennung zu verlangen, obschon der andere Teil zur katholischen Religion übergetreten ist.« Nach dem Wortlaut dieses Paragraphen ist zu schliessen, dass nur das Trennungsbegehren des katholischen Eheteiles eine Beschränkung erfahren hat, dass jedoch nach erfolgter Trennung beide Teile zu einer neuen Ehe mit wem immer schreiten können. Ferner bestimmt der § 119 a. b. G.-B., dass den Getrennten überhaupt gestattet werde, sich wieder zu verehelichen,« womit faktisch den Hofdekreten vom 15. April 1789 und 14. Jänner 1803 widersprochen wird. Endlich erfolgte eine Klärung der Situation in Gestalt einer allerhöchsten Entschliessung (vom 28. Juli 1814), die durch das Hofdekret vom 4. August 1814 an sämtliche Länderstellen kundgemacht wurde und durch welche die gesetzliche Fixierung des Ehehindernisses des Katholizismus erfolgte. Der Wortlaut des Hofdekretes vom 4. August 1814[1]) ist folgender: »Über den § 119. des allgemeinen bürgerlichen Gesetzbuches ist die Frage entstanden, ob den getrennten akatholischen Eheleuten erlaubt sey, bey Lebzeiten ihres geschiedenen akatholischen Gegentheils auch eine katholische Person zu ehelichen? Zur genauen Bestimmung dieses § 119. des bürgerlichen Gesetzbuches wird hiermit erklärt: dass, wenn Ehen nicht katholischer christlicher Religions-Verwandten dem Bande nach getrennet werden, den getrennten akatholischen Personen gestattet werde, bey Lebzeiten des getrennten Gegentheils nur mit akatholischen Personen, jedoch nicht mit derjenigen, welche vermöge der bei der Trennung vorgelegenen Beweise durch Ehebruch, durch Verhetzungen, oder auf eine andere sträfliche Art die vorgegangene Trennung veranlasst habe, eine gültige Ehe zu schliessen.

Es ergibt sich übrigens aus dieser Erläuterung des Gesetzbuches von selbst, dass sohin eine katholische Person nach den Be-

1) Justizhofdekret vom 26. August 1814 an sämmtliche Appellationsgerichte. Die Kundmachung des Dekretes erfolgte für Oesterreich d. E. am 25.; für Steiermark und Kärnten 31. August; für Böhmen am 1., Mähren und Schlesien am 2., für Nieder-Oesterreich am 8. September 1814; für Galizien am 27. Jänner 1815; für Tirol am 14. März 1818; für Illyrien, das Küstenland Dalmatien und das lombardisch-venet. Königreich am 17. Juli 1835.



griffen der katholischen Religion mit einer getrennten akatholischen bey Lebzeiten des geschiedenen Gegenteils, wie auch, dass eine bey Eingehung ihrer Ehe zur akatholischen Religion gehörig gewesene, dann aber zur katholischen Kirche übergetretene, von ihrem katholischen Gegentheile geschiedene Person bey Lebzeiten des getrennten akatholischen Gegentheiles keine gültige Ehe eingehen könne.«

Rücksichtlich des im letzten Satze des Hofdekretes vom 4. August 1814 angeführten Falles ist von einigen[1]) behauptet worden, dass das impedimentum catholicismi auch dann vorliege, wenn nach Trennung einer von Akatholiken eingegangenen Ehe ein Ehegatte zum Katholizismus übertritt. Durch das Hofdekret vom 27. Mai 1788, dessen wir oben Erwähnung getan hatten, wird bestimmt, dass in einem solchen Falle die Trennung dadurch nicht ungültig werde, dass ein Theil zur katholischen Religion nachher übergetreten sei. Es ist nun zu untersuchen, ob auch dieser Fall in dem Hofdekrete vom 4. August 1814 vorgesehen ist und dadurch das Ehehindernis des Katholizismus begründet wird. Man denke sich nur folgenden Fall, woraus die Bedeutung dieser Frage zu ersehen ist: Die Akatholiken A und B schliessen eine Ehe, die nach einiger Zeit auf Grund des § 115 a. b. G.-B. getrennt wird; mithin können beide Eheteile zur Schliessung einer neuen Ehe schreiten, was auch geschieht und zwar schliesst A mit C und B mit D eine Ehe. Im Verlaufe seiner Ehe mit D und bei Lebzeiten des A tritt B zur katholischen Religion über. Was ist nun bezüglich der Giltigkeit der Ehe des B mit D zu sagen? Nach der von mehreren Schriftstellern aufgestellten Behauptung wäre diese Ehe, die vor dem Übertritt des B zur katholischen Religion vollkommen rechtgiltig gewesen ist, durch eben diese Konversion ungültig geworden, weil der Übertritt zu Lebzeiten des früheren Ehegatten A erfolgte. Eine derartige Auffassung des Hofdekretes vom 4. August 1814 geht eben von der Voraussetzung aus, dass durch dasselbe das rein kanonische

1) So insbesondere *Dolliner* a. a. O. I, 287: »Aber der katholisch gewordene Ehegatte, er mag vor oder nach der Trennung zur katholischen Religion übergetreten seyn, kann nach seinen nunmehrigen Religionsbegriffen die von dem Gerichte ausgesprochene Ehetrennung nur für eine Scheidung von Tisch und Bette, das Eheband aber nicht für gelöset halten, folglich so lange sein akatholischer Gegentheil noch am Leben ist, sich nicht für berechtiget zu einer neuen Verehelichung, und zwar weder mit einer katholischen noch akatholischen Person, ansehen. In Ansehung des getrennten katholischen Theiles ist also das Hindernis absolut«; ferner a. a. O. IV. 199: »Es versteht sich von selbst, dass dieses sogar dann der Fall sey, wenn beyde Ehegatten noch als Akatholiken getrennt wurden, und der eine erst nachher die katholische Religion annimmt.«



Recht hinsichtlich dieser Frage rezipiert sei. Wie sich aber später aus dem Vergleiche der Lehre des kanonischen Rechtes mit der Lehre des österreichischen Rechtes bezüglich des Ehehindernisses des Katholizismus ergeben wird, ist dies keineswegs der Fall und es stellt sich das durch das Dekret vom 4. August 1814 normierte impedimentum catholicismi als eine Verballhornung des Tridentinischen Eherechtes dar. So würde der von uns eben angeführte Ehefall, falls er in dem fraglichen Hofdekrete vorgesehen wäre, in seiner Lösung direkt der Lehre des kanonischen Rechtes zuwiderlaufen. Denn die von A und B geschlossene Ehe wäre zuvörderst auf ihre Giltigkeit zu untersuchen, ob kein impedimentum divini aut humani juris vorliegt, ferner ob nicht, was sehr oft vorkommt, die Ehe wegen des impedimentum clandestinitatis ungiltig ist. Treffen alle diese Voraussetzungen zu, so ist die Ehe giltig und kann nicht gelöst werden. Somit wäre nach kanonischem Rechte die Ehe des B mit D von allem Anfang ipso jure wegen des impedimentum ligaminis ungiltig und es würde die Konversion des B nie auf den Bestand und die Giltigkeit seiner Ehe weder mit A noch mit D von Einfluss sein. Nach österreichischem Rechte aber würde, wie schon bemerkt, die Ehe des B mit D erst durch den Übertritt des B zum Katholizismus ungiltig werden, was ja aller juristischen Logik widerspricht. Es kann deshalb dieser Fall im Hofdekrete vom 4. August 1814 nicht einbezogen sein, was auch deutlich aus dem Wortlaute desselben zu ersehen ist. Denn die zeitliche Abfolge der Handlungen liegt im Hofdekret klar zu Tage: ». . . dass eine bey Eingehung ihrer Ehe zur akatholischen Religion gehörig gewesene, dann aber zur katholischen Religion übergetretene, von ihrem akatholischen Gegentheile geschiedene Person bei Lebzeiten des getrennten akatholischen Gegentheiles keine gültige Ehe eingehen könne.« Also zuerst der Übertritt zur katholischen Religion und dann die Scheidung. Müsste es ferner, falls die oben erwähnte Auffassung in den Worten des Hofdekretes ausgedrückt wäre, nicht lauten: ». . . dass eine bei Eingehung ihrer Ehe zur akatholischen Religion gehörig gewesene, von ihrem akatholischen Gegenteil getrennte,[1]) dann aber zur katholischen Religion übergetretene Person bei Lebzeiten des getrennten akatholischen Gegenteils keine gültige Ehe eingehen könne«? Weiters ist auf die Worte des Dekretes: »Es ergibt sich übrigens aus dieser

---

1) Daraus, dass im fraglichen Hofdekrete das Wort »geschieden« gesetzt ist, ist klar zu ersehen, dass der Uebertritt vor der Trennung der Ehe erfolgt sein muss. Denn infolge dieses Uebertrittes hat die Trennung der Ehe für den katholisch gewordenen Teil die Wirkung einer Ehescheidung.



Erläuterung des Gesetzbuches von selbst, dass u. s. w.« Gewicht zu legen. Denn im Falle der Richtigkeit der hier von uns als falsch bezeichneten Auffassung des zweiten Teiles des Dekretes könnte es nicht heissen: »es ergibt sich übrigens . . . . von selbst«, was ja widersinnig wäre; denn eine derartige aus »dieser Erläuterung des Gesetzbuches« sich von selbst ergebene Folgerung ist ausgeschlossen und müsste, falls die gegnerische Ansicht zu Recht bestünde, doch wohl eigens erwähnt werden. Auf Grund dieser Ausführungen glauben wir die von Mehreren vertretene Auffassung des betreffenden Passus des Hofdekretes vom 4. August 1814 als durchaus irrig bezeichnen zu müssen, weil mit jeder interpretatio legis in Widerspruch stehend.

Die Geschichte des Ehehindernisses des Katholizismus zeigt klar und deutlich, dass die Statuierung desselben ohne Zweifel auf das Drängen der kirchlichen Behörden zurückzuführen ist. Das Hofdekret vom 4. August 1814 will nichts weiteres als die Rezeption des in dieser Frage geltenden kanonischen Rechtes sein, jedoch trifft dies wiederum nur in halber Weise zu. Denn wie sich unten ergeben wird, kann das Ehehindernis des Katholizismus nach österreichischem Recht des öfteren in unmittelbaren Widerspruch mit dem kanonischen Rechte treten. An dieser Halbheit krankt ja auch das Eherecht des bürgerlichen Gesetzbuches, das kanonische Prinzipien in der unhaltbarsten Weise zur Anwendung bringt. Immerhin sei jedoch auf die Tatsache hingewiesen, dass sich das Hofdekret vom 4. August 1814 als ein mehr oder minder geglückter Versuch darstellt, die diesbezüglichen Normen des kanonischen Rechtes gesetzgeberisch zu fixieren. In Berücksichtigung dieses Umstandes wird es klar, dass eine hierauf sich beziehende Interpretation die Lücken des Gesetzes auszufüllen bemüht sein muss. Die Anwendung des Hofdekretes vom 4. August 1814 heischt dringend kirchliche Ehegerichte, andernfalls das impedimentum catholicismi seinen praktischen Wert, die Interessen der katholischen Kirche zu wahren, gänzlich verliert. Über die Beziehung dieses Impedimentes zum kanonischen Rechte, besonders zu den neuesten römischen Ehedekreten wird unten ausführlich gehandelt werden.

II.

Das Hofdekret vom 4. August 1814 ist in älterer und neuerer Zeit der Gegenstand der heftigsten Angriffe gewesen. Weder die liberale Ära der 60er und 70er Jahre noch die heutige Zeit war imstande, das Ehehindernis des Katholizismus zu beseitigen. Es verlohnt sich im kurzen die gegen dasselbe gerichteten parlamentarischen Angriffe zu rekapitulieren. So enthielt der über Auftrag des

konfessionellen Ausschusses von Mühlfeld ausgearbeitete Ehegesetzentwurf in Art. 15 folgenden Punkt: »Die in Folge Allerhöchster Entschliessung vom 28. Juli 1814 zu § 119 a. b. G.-B. ergangenen Hofdekrete vom 4. August 1814 Pol. Ges. S. 42. Bd. S. 98, vom 26. August 1814 J. G. S. Nr. 1099 und vom 17. Juli 1835 Pol. Ges. Bd. 63 S. 298 sind aufgehoben. Der Antrag des Abgeordneten Kopp und Genossen vom 19. Nov. 1875 fordert in Art. IV. ebenfalls die Aufhebung der in Frage stehenden Hofdekrete. In dem am 18. Dezember 1875 vom konfessionellen Ausschuss dem Abgeordnetenhause überreichten »Gesetzentwurf über Abänderung mehrerer Bestimmungen des allgemeinen bürgerlichen Gesetzbuches rücksichtlich des Eherechtes« laut Art. III: »Der Schlusssatz des § 111 a. b. G.-B. ,ebenso unauflöslich ist das Band der Ehe, wenn auch nur ein Teil schon zur Zeit der geschlossenen Ehe der katholischen Religion zugetan war' und das Hofdekret vom 26. August 1814 Nr. 1099 J. G. S. und vom 17. Juli 1835 Nr. 61 J. G. S. werden aufgehoben.« Der erwähnte Entwurf wurde vom Abgeordnetenhause am 10. Februar 1876 mit 101 gegen 52 Stimmen angenommen, im Herrenhause jedoch zur Beratung einer Kommission überwiesen. Das Resultat der Beratung war, dass man die Hofdekrete opfern wollte, um den § 111 zu retten. Schliesslich ging das Herrenhaus »über den dermaligen, von der Kommission beantragten Gesetzentwurf zur Tagesordnung« über, womit also der Weiterbestand des Hofdekretes vom 4. August 1814 gesichert war. In den letzten Jahren mehrten sich von neuem die Angriffe auf das österreichische Eherecht spez. den § 111 a. b. G.-B. und infolge dessen auf das Ehehindernis des Katholizismus. Am 8. Mai 1900 stellten der Abgeordnete Schönerer und Genossen an das Abgeordnetenhaus den Antrag auf Abänderung einiger Bestimmungen des allgemeinen bürgerlichen Gesetzbuches, dessen Art. III die Aufhebung der in Frage stehenden Hofdekrete vom 26. August 1814 und 17. Juli 1835 forderte unter der Begründung: Es sei ein Sittengebot, dass das sogenannte Ehehindernis des Katholizismus beseitigt werde, das eine Eigentümlichkeit der im Reichsrate vertretenen Königreiche und Länder ist und in keinem anderen Kulturstaate bestehe.« Der Antrag wurde jedoch nicht gehörig unterstützt und kam in Wegfall. Im Antrag des Abgeordneten Dr. Tschan und Genossen vom 23. Oktober 1901 betreffend einige Abänderungen des a. b. G.-B. war gleichfalls die Aufhebung der Hofdekrete gefordert, ebenso im Antrage des Dr. Vogler und Genossen vom 29. Oktober 1901. Von nun an erfolgte eine ununterbrochene Reihe von Anträgen betreffs der Eherechtsreform, deren letzter vom 28. Juni 1907

datiert und vom Abgeordneten Dr. Ofner und Genossen gestellt wurde. Alle diese Anträge nehmen auf das Ehehindernis des Katholizismus Bezug und fordern dessen Aufhebung, sind jedoch bisher ohne Erfolg geblieben.

Die Einwürfe, die man gegen das impedimentum catholicismi erhob, finden sich gut zusammengefasst bei Maassen, »Unser Eherecht und das Staatsgrundgesetz«.[1]) Wir geben dieselben nach dieser Broschüre[2]) wieder: »Diese Hindernisse[3]) involviren eine offenbare Preisgebung der Selbständigkeit des staatlichen Rechtsgebietes. Nicht eine Anerkennung der Unabhängigkeit der kirchlichen Gewalt in ihrer eignen Sphäre, sondern eine Unterordnung der staatlichen unter die kirchliche Rechtssphäre ist in ihnen enthalten. Die Kirche erklärt die Ehe unter Christen für unauflöslich. Der Staat aber spricht unter gewissen Voraussetzungen die Trennung aus. Trotzdem begnügt der Staat sich nicht damit, der Kirche freizustellen, dass sie im kirchlichen Forum ihr Recht zur Anwendung bringe, sondern er verhindert auch, dass im bürgerlichen Forum die durch rechtskräftiges Urtheil seiner eignen Gerichtsbehörde bewirkte Trennung einer Ehe für den Katholiken als rechtswirksam gelte. Das nennt man doch den Staat sich selber ad absurdum führen.

Das zweite Hindernis ist zugleich eine grosse Ungerechtigkeit. Der Staat trennt selbst die Ehe. Trotzdem erklärt er für den katholischen Teil das Hindernis als noch bestehend. Das Hinderniss des Ehebandes soll für ihn fortdauern, obgleich der Staat das Band der Ehe selbst gelöst hat. Auch wenn der andre Gatte ein neues Eheband geknüpft hat, soll doch das alte Eheband für den Katholiken fortbestehen.

Endlich stehen diese Hindernisse mit dem Staatsgrundgesetz in direktem Widerspruch. Lediglich mit Rücksicht auf ihr katholisches Bekenntnis nimmt der Staat einer Person das Recht, in dem ersten Fall *nach freier Wahl*, in dem zweiten *überhaupt* sich zu verehelichen. Und doch soll nach Artikel 14 des Staatsgrundgesetzes der Genuss der bürgerlichen und politischen Rechte von dem Religionsbekenntnis unabhängig sein.«

Es wird sich nun in folgendem zeigen, ob die gegen das Hindernis des Katholizismus erhobenen Einwürfe wirklich begründet sind. Wenn ja, dann muss man die Forderung jener, die für die Aufhebung desselben plädieren, rückhaltlos anerkennen.

---

1) Graz (1878).
2) S. 25.
3) Nämlich die beiden Arten des impedimentum catholicismi.

Was den ersten Einwurf anbelangt, dass die Statuierung dieses Ehehindernisses »eine offenbare Preisgebung der Selbständigkeit des staatlichen Rechtsgebietes involviere« und was dergleichen Redensarten mehr sind, so ist dies ein Rechtsirrtum. Es ist gewiss richtig, ja es wurde oben speziell auf die Tatsache hingewiesen, dass das Ehehindernis des Katholizismus fast in allen Teilen mit dem kanonischen Rechte übereinstimmt und nur in der Lehre der katholischen Kirche von der Unlösbarkeit der von Christen geschlossenen Ehen begründet ist. Das bürgerliche Gesetz hat eben im betreffenden Falle die diesbezüglichen Lehren des kanonischen Rechtes zu den seinigen gemacht. Hierin aber eine Unterordnung der Staatsgewalt unter die Kirche sehen zu wollen, geht nicht an. Denn das impedimentum catholicismi führt seinen Bestand im österreichischen Rechte nicht auf eine derartige Unterordnung des Staates unter die Kirche zurück, sondern auf eine positive Festlegung seitens des bürgerlichen Gesetzes; es bedurfte eines Aktes der Staatsgewalt um das in Frage stehende Impediment, das im kanonischen Rechte begründet ist, auch im bürgerlichen Forum zur Anwendung bringen zu können. Allerdings hat sich der Gesetzgeber hierbei von den Anschauungen und Lehren der katholischen Kirche leiten lassen, wenngleich dieselben auch nicht vollständig im fraglichen Gesetz zum Ausdruck gekommen sind; gerade diese Differenzen zwischen staatlichem und kirchlichem Rechte zeigen klar, dass von einer Unterordnung nicht die Rede sein kann. Es verdankt also das Impedimentum catholicismi seinen Bestand, wie schon gesagt wurde, einem Akte der Staatsgewalt; vorausgesetzt, dass wirklich eine solche Abhängigkeit des Staates von der Kirche bestünde, wie sie von einigen ganz zu Unrecht behauptet wurde, so müsste das Hindernis des Katholizismus auch ohne staatliches Gesetz zur Anwendung kommen, was jedoch nicht der Fall ist. Die Geschichte des genannten Impediments im österreichischen Rechte zeigt klar und deutlich, dass sogar sehr viele Versuche gemacht wurden, die fraglichen Ehefälle nach beider Gewalten des Staates und der Kirche Zufriedenheit zu regeln. Im Falle einer Unterordnung wäre es zu derartigen langwierigen Verhandlungen hinsichtlich des Ehehindernisses des Katholizismus gar nicht gekommen. Unterwirft sich vielleicht der Staat dadurch einer fremden Staatsgewalt, dass er fremden Gesetzen Geltung in seinem Gebiete verschafft, dass er z. B. die Haager Eherechtskonvention akzeptiert? Doch gewiss nicht. Wir glauben deshalb sagen zu können, dass die Statuierung des Ehehindernisses des Katholizismus durch das Hofdekret vom 4. August

nicht eine Unterordnung des Staates unter die Kirche bedeutet, weil alle Voraussetzungen, die hierzu erforderlich wären, nicht zutreffen.

Wenn weiterhin dem Staate der Vorwurf der Inkonsequenz gemacht wird, dass er nämlich die Trennung der Ehen von Akatholiken zulässt, jedoch verhindert, dass im bürgerlichen Forum die durch rechtskräftiges Urteil seiner eigenen Gerichtsbehörde bewirkte Trennung einer Ehe für den Katholiken als rechtswirksam gelte, so muss dieser Vorwurf als ungerechtfertigt bezeichnet werden und zwar aus folgenden Gründen: Das Gesetz lässt eine Trennung der von Akatholiken geschlossenen Ehen aus den in § 115 a. b. G.-B. aufgezählten Gründen zu, so dass also beide Eheteile zur Schliessung einer neuen Ehe schreiten können. Das Eherecht des a. b. G.-B. beruht jedoch, was m. E. in dieser Frage nicht berücksichtigt worden ist, auf konfessioneller Grundlage, d. h. die Bestimmungen desselben suchen nach Möglichkeit den einzelnen Ansprüchen der hier in Betracht kommenden Religionen also der katholischen, evangelischen und jüdischen, gerecht zu werden. Unter diesem Gesichtspunkt ist der § 115 a. b. G.-B. aufzufassen. Denn nach seinem Wortlaute ist bloss den nicht katholischen, christlichen Religionsverwandten die Trennung der Ehe aus erheblichen Gründen gestattet, hat also nur für sie Geltung. Dadurch, dass eine von Akatholiken geschlossene Ehe durch das richterliche Urteil getrennt gilt, ist nicht auch damit gesagt, dass die Trennung auch in Hinsicht auf das katholische Eherecht zu Recht bestehe. Denn eine derartige Bestimmung würde ganz den Prinzipien des Gesetzgebers widersprechen, der von der möglichst gleichen Berücksichtigung der verschiedenen Konfessionen im Eherechte ausgegangen ist. Der Staat spricht sich hier nur eine partikuläre Trennungsgewalt zu, partikulär insofern, als das Trennungsurteil nur für Akatholiken Geltung hat. Es muss diese Zurückhaltung vom gesetzgebungspolitischen Standpunkt aus als eine sehr kluge bezeichnet werden. Denn würde der Staat dem fraglichen Trennungsurteil auch für Katholiken rechtsverbindliche Kraft beilegen, so würde dies einem Eingriff in die Rechtssphäre der katholischen Kirche gleichkommen.

Es ist, wie schon bemerkt wurde, bei Beurteilung solcher die Rechtssphären zweier Kirchen oder Religionen berührender Fragen immer von dem Gesichtspunkte aus zugehen, dass das Eherecht des a. b. G.-B. auf konfessioneller Grundlage beruht, dass somit ein Trennungsurteil, welches für Akatholiken Geltung besitzt, in Hinsicht auf Katholiken als nicht vorhanden zu bezeichnen ist, widrigenfalls man dem Sinne des Gesetzes widerspricht. Anders würde sich natürlich

die Sachlage darstellen, wenn vom Eherechte des bürgerlichen Gesetzbuches gesagt werden könnte, dass dasselbe auf dem Prinzipe des Interkonfessionalismus beruhe. Aber gerade von interkonfessionellen Gesichtspunkten ist in demselben nichts enthalten. Es widerspricht daher allen Regeln der Gesetzesinterpretation auf den § 115, wo doch nur von akatholischen, christlichen Religionsverwandten die Rede ist, interkonfessionelle Prinzipien zur Anwendung bringen zu wollen, also auch den getrennten akatholischen Ehegatten die Ehe mit Katholiken zu ermöglichen. Mithin kann der oben berührte Vorwurf von Inkonsequenz des Staates als auf gänzlichen irrigen Vorstellungen von der Natur und dem Charakter des österreichischen Eherechtes beruhend bezeichnet werden.

Das hier ausgeführte trifft auch für den zweiten Fall des Ehehindernisses des Katholizismus zu, dass eine bei Eingehung ihrer Ehe zur akatholischen Religion gehörig gewesene, dann aber zur katholischen Kirche übergetretene, von ihrem akatholischen Gegenteile geschiedene Person zu Lebzeiten des getrennten akatholischen Gegenteils keine giltige Ehe eingehen könne. Auch hier ist der leitende Gedanke des Gesetzgebers gewesen, die rechtlichen Ansprüche der evangelischen wie katholischen Religion nach Tunlichkeit gleichmässig zu berücksichtigen. Obwohl, wie wir unten zeigen werden, durch die Statuierung des Ehehindernisses des Katholizismus durch das Hofdekret vom 4. August 1814 dem kanonischen Rechte keineswegs vollständig entsprochen wird, so ist doch das Bestreben, der katholischen Kirche ihre Rechte zu wahren, ein sehr anerkennenswertes. Denn wie in der Geschichte des Impedimentes ausgeführt wurde, kam es vor Statuierung desselben zu fortwährenden Konflikten zwischen Kirche und Staat.

Ein fernerer Einwurf gegen das Ehehindernis des Katholizismus besteht darin, dass man einen inneren Widerspruch zwischen dem Hofdekrete vom 4. August 1814 und Art. 14 des Staatsgrundgesetzes konstruiert. Art. 14 des Staatsgrundgesetzes vom 21. Dezember 1867 (R.-G.-Bl. N. 142) lautet: »Der Genuss der bürgerlichen und politische nRechte ist von dem Religionsbekenntnis unabhängig«. Fasst man nun auch das Recht der Schliessung einer Ehe als ein rein bürgerliches Recht auf, was jedoch gewiss nicht richtig ist, so muss erst recht zugegeben werden, dass der Staat befugt ist, insoweit er über Giltigkeit oder Ungiltigkeit einer Ehe zu urteilen hat, die Ehefähigkeit durch Aufstellung von Ehehindernissen zu beschränken. Es wird dies gewiss niemand in Frage stellen können. Es ist nun gänzlich gleichgültig, ob sich der staatliche Gesetzgeber bei Aufstellung der

Impedimente auch von religiösen Rücksichten leiten liess oder gar die Hindernisse dem Rechte der einzelnen Konfessionen entnimmt. Denn in diesem Falle haben die Ehehindernisse rechtsverbindliche Kraft nur durch die positive Festlegung des Gesetzes, nicht aber infolge ihres religiösen Charakters. Das hier Gesagte trifft auch in Hinsicht auf das Ehehindernis des Katholizismus zu, das seinen Bestand im österr. Rechte, wie oben ausgeführt wurde, auf den Willen des staatlichen Gesetzgebers, nicht aber etwa darauf zurückzuführen hat, dass es seine Begründung im kanonischen Rechte findet. Aus diesen Gründen wird ersichtlich, dass es nicht angeht, Art. 14 des Staatsgrundgesetzes auf das Ehehindernis des Katholizismus anzuwenden. Denn in diesem Falle wird der Genuss eines bürgerlichen Rechtes, d. i. eine Ehe zu schliessen, nicht von der Religion der Kontrahenten, sondern vom staatlichen Gesetze abhängig gemacht.

III.

Es erübrigt noch auf die Lehre des kanonischen Rechtes in Bezug auf das impedimentum catholicismi des näheren einzugehen und die in dieser Hinsicht bestehenden Differenzen mit dem österreichischen Rechte darzulegen. Vorausgeschickt sei, dass das kanonische Recht ein impedimentum catholicismi mit Namen nicht kennt, dass aber das genannte Ehehindernis des österreichischen Rechtes sich mit dem impedimentum ligaminis des kanonischen deckt.

Zur Giltigkeit der Ehen von Protestanten ist[1]) nach dem kanonischen Rechte erforderlich, dass solche Ehen in forma Tridentina eingegangen werden, vorausgesetzt natürlich, dass die Kontrahenten

---

1) Nach *Heiner*, Grundriss des katholischen Eherechts (Münster 1905), S. 162 sind folgende vier Fälle bezüglich der protestantischen Ehen möglich:

a) Bereits vor dem Konzil von Trient bestand an einem Orte neben der katholischen Pfarrei, in welcher das Dekret publiziert worden ist, eine in sich abgeschlossene protestantische Kommunität oder Pfarrei;

b) es bildete sich eine solche an einem Orte erst *nach* der Publikation des Ehedekrets;

c) die katholische Pfarrei, in welcher das Dekret publiziert worden ist, geht durch Abfall in eine protestantische über, so dass an Stelle der ersteren die letztere tritt;

d) die Protestanten leben in einer katholischen Pfarrei, in welcher die tridentinische Eheschliessungsform Rechtskraft hat, ohne sich zu einer abgeschlossenen Kommunität oder Pfarrei konstituiert zu haben.

Für die nach den ersten drei Fällen von Protestanten geschlossenen Ehen behauptet Heiner die Giltigkeit derselben, weil das Dekret »Tametsi« daselbst keine Rechtskraft besitzt. »Da die Frage jedoch nicht autoritativ entschieden ist, so muss in einzelnen Fällen z. B. bei der Konversion eines protestantischen Ehepaares an den apostolischen Stuhl behufs Entscheidung bezw. Erlangung einer dispensatio oder sanatio ad cautelam rekurriert werden«. Vgl. *Scherer* Handbuch d. K.-R. II, 215 ff.

in einer katholischen Pfarrei wohnen, wo das Dekret »Tametsi« ordnungsgemäss im Sinne des Concilium Tridentinum publiziert worden ist. Jedoch ist die Einhaltung der forma Tridentina bei Schliessung der Ehen von Protestanten dann nicht erforderlich, wo das Dekret »Tametsi« durch die »Declaratio Benedictina« vom J. 1741 und durch die sich daran anschliessende Ausdehnung der Benedictina auf andere Länder ausser Kraft gesetzt wurde, ferner in dem Falle, dass sich in jenen katholischen Pfarreien noch vor der Verkündigung des Dekrets »Tametsi« ein festes protestantisches Pfarrsystem gebildet hatte. Bezüglich der Giltigkeit rein protestantischer, mit Ausserachtlassung der forma Tridentina geschlossenen Ehen, im Falle dass die hier angeführten Bedingungen für die Giltigkeit solcher Ehen nicht zutreffen, war bis auf die neuesten römischen Eheerlässe die Rechtslage zweifelhaft. Es musste von Fall zu Fall, wenn über den Rechtsbestand derartiger Ehen zu handeln war, das bischöfliche Ehegericht oder in weiterer Instanz die Congregatio Concilii nach reiflicher Überlegung der einzelnen in Betracht kommenden Umstände auf Giltigkeit oder Ungiltigkeit dieser Ehen erkennen. Tatsächlich haben die römischen Tribunale[1]) derartige Ehen wiederholt für ungültig erklärt infolge des impedimentum clandestinitatis. Aus diesen Tatsachen lassen sich folgende wichtige Folgerungen hinsichtlich der kanonischen Gestaltung des Ehehindernisses des Katholizismus ziehen, woraus dann die Differenzen mit dem österreichischen Rechte sich klar ergeben. Dadurch dass die von Akatholiken vor ihrem »ordentlichen Seelsorger« im Sinne des § 75 a. b. G.-B. geschlossenen Ehen nach kanonischem Rechte nicht ohne weiteres als giltig anzusehen sind, sondern vor dem kirchlichen Forum infolge des Mangels der forma Tridentina von Fall zu Fall als ungiltig erklärt werden können, so geht daraus hervor, dass beide Teile, auch wenn sie zum Katholizismus übergetreten sind, eine neue Ehe eingehen können. Aus dieser wichtigen Tatsache lassen sich die Differenzen, die hinsichtlich des Ehehindernisses des Katholizismus zwischen kanonischem und österreichischem Rechte bestehen, deduzieren. Am besten dürfte diese ein Beispiel[2]) veranschaulichen:

1) Die Akatholiken A und B sind vor dem Pastor eine Ehe eingegangen. Diese Ehe wird nach einiger Zeit auf Grund des § 115 a. b. G.-B. getrennt. Nun will B mit dem Katholiken C

---

1) Vgl. *Kutschker*, Eherecht I, 468.
2) Wir ziehen hier die beiden Fälle des impedimentum catholicismi in Betracht.

eine Ehe eingehen. Dies ist jedoch nach österreichischem Rechte infolge des impedimentum catholicismi nicht möglich. Hieraufwendet sich B an ein geistliches Ehegericht und verlangt die Ungiltigkeitserklärung seiner mit A geschlossenen Ehe wegen des Hindernisses der Klandestinität. Da tatsächlich das genannte Impediment vorliegt, wird die Ehe des B mit A für ungiltig erklärt und es steht der Eheschliessung des B mit C nichts im Wege.

2) Die Akatholiken A und B haben eine Ehe geschlossen. Nach kurzer Zeit tritt B zum Katholizismus über. Es kommt sodann zur Trennung der Ehe auf Grund des § 115 a. b. G.-B. B möchte nun bei Lebzeiten des A eine neue Ehe schliessen, was jedoch infolge des impedimentum catholicismi nach bürgerlichem Rechte nicht möglich ist. B wendet sich an ein geistliches Ehegericht, das seine mit A geschlossene Ehe wegen des Hindernisses der Klandestinität für ungiltig erklärt, auf Grund dessen nach kirchlichem Rechte B sich ohne weiteres mit C verehelichen kann, was jedoch nach österreichischem Rechte nicht zulässig ist, da ja die Ehe des B mit A, obwohl getrennt, für B fortbesteht.

Aus den hier angeführten Beispielen ist zu ersehen, dass das österreichische impedimentum catholicismi, obwohl dem kirchlichen Rechte entnommen, dennoch mit demselben im einzelnen Fall in Widerspruch stehen kann. Ich habe bereits oben gesagt, dass die Statuierung des Ehehindernisses des Katholizismus durch das Hofdekret vom 4. August 1814 den Bestand geistlicher Ehegerichte voraussetzt, die über die Giltigkeit der von Akatholiken geschlossenen Ehen zu urteilen hätten. Denn da doch einmal das impedimentum catholicismi auf dem kanonischen Rechte sich gründet, so ist dessen Einführung in das bürgerliche Recht nur dann vernünftig, wenn der Gesetzgeber bei Statuierung desselben sich vollständig an das kanonische Recht hält, somit auch die seitens der geistlichen Gerichte erfolgten Urteile über die Giltigkeit der von Akatholiken geschlossenen Ehen auch für das bürgerliche Forum anerkennt. Wie ersichtlich ist, erweist sich das bürgerliche Recht, da die Giltigkeit der von Akatholiken im Sinne des § 75 a. b. G.-B. geschlossenen Ehen, falls nicht ein anderes Hindernis des bürgerlichen Rechtes vorliegt, vorausgesetzt wird, rigoroser als das kanonische Recht.

Von grosser Bedeutung für das impedimentum catholicismi sind die neuesten römischen Eheerlässe: die päpstliche Konstitution »Provida sapientique cura« vom 18. Jänner 1906 und das Ehedekret »Ne temere« der Congregatio Concilii vom 2. August 1907.

Da die Konstitution »Provida«, die mit dem Osterfeste 1906

(15. April) rechtskräftig geworden ist, nur für das »universum hodiernum imperium Germaniae« Stellung besitzt, so können wir ihre Bestimmungen füglich ausser Acht lassen,[1]) zumal das Dekret »Ne temere«, das für den ganzen Erdkreis gilt, ungefähr gleichen Inhaltes ist.

Das genannte Ehedekret »Ne temere« vom 2. August 1907 verfügt hinsichtlich der von Akatholiken zu schliessenden Ehen (N. XI· § 3): »Acatholici sive baptizati sive non baptizati, si inter se contrahunt, nullibi ligantur ad catholicam sponsalium vel matrimonii formam servandam«. Hiermit ist in lapidaren Worten ausgesprochen, dass das Dekret »Tametsi« auf Akatholiken keine Anwendung mehr findet, dass sie bei Eingehung ihrer Ehe an keine Form gebunden sind. Dementsprechend sind Ehen, die vor dem Pastor oder Zivilstandsbeamten eingegangen werden, im Falle dass ein impedimentum divini aut humani juris nicht vorliegt, auch nach kanonischem Rechte vollkommen giltig.

Die Rückwirkung dieser eingreifenden Bestimmung auf das impedimentum catholicismi ist ganz offenkundig. Denn vor Erlass dieses Ehedekretes musste die von Akatholiken geschlossene Ehe, falls kirchlicherseits das impedimentum catholicismi in Frage kam, auf ihre Giltigkeit untersucht werden, ob nicht das Hindernis der Klandestinität vorliegt. Künftighin wird eine derartige Untersuchung nicht von Nöten sein, da man die unbedingte Giltigkeit der von Akatholiken, sei es vor dem Pastor oder Zivilstandsbeamten geschlossenen Ehen annehmen muss, unter der Voraussetzung natürlich, dass der Giltigkeit dieser Ehen nicht ein Hindernis des göttlichen oder menschlichen Rechtes entgegensteht.

Durch das Ehedekret vom 2. August 1907 wurde bewirkt, dass fürderhin die Lehre des kanonischen Rechtes in Hinsicht auf das impedimentum catholicismi vollständig mit dem österreichischen Rechte übereinstimmt, diesbezüglich Kollisionen völlig ausgeschlossen

---

1) Wir führen trotzdem die wichtigste Stelle an, da sie für die Beurteilung derartiger Ehen nach kanonischem Recht Bedeutung besitzt, weil dementsprechend das imp. cath. sich gestaltet: »Ut autem judicibus Ecclesiasticis tuta norma praesto sit, hoc idem iisdemque sub conditionibus et restrictionibus declaramus, statuimus ac decernimus de matrimoniis acatholicorum, sive haereticorum sive schismaticorum, inter se et in iisdem regionibus non servata forma Tridentina huiusque contractis vel in posterum contrahendis, ita ut si alter vel uterque acatholicorum coniugum ad fidem catholicam convertatur, vel in foro ecclesiastico controversi incidat de validitate matrimonii duorum acatholicorum cum questione validitatis matrimonii ab aliquo catholico contracti vel contrahendi connexu eadem matrimonia, ceteris paribus, pro omnino validis pariter habenda sint.«

sind.[1]) Während der Geltung des Tridentinischen Ehedekrets »Tametsi« konnte, wie oben in extenso angeführt wurde, eine von Akatholiken mit Nichtbeobachtung der tridentinischen Form eingegangene Ehe nach kanonischem Rechte ungiltig sein, während sie vor dem bürgerlichen Rechte giltig war; und darnach gestaltete sich auch die Anwendung des impedimentum catholicismi nach kanonischem und österreichischem Rechte verschieden. Auf Grund des Dekretes vom 2. August 1907 besteht jedoch zwischen bürgerlichem und kirchlichem Rechte vollkommene Übereinstimmung, so dass gegenwärtig der Inhalt des Hofdekretes vom 4. August 1814 als rein kanonisches Recht gelten muss, während vordem dies nicht gesagt werden kann. Trotzdem ergibt sich eine Differenz zwischen kirchlichem und staatlichem Rechte, nämlich in dem Falle, dass eine bei Eingehung ihrer Ehe zur akatholischen Religion gehörig gewesene, dann aber zur katholischen Kirche übergetretene, von ihrem akatholischen Gegenteil geschiedene Person bei Lebzeiten des getrennten akatholischen Gegenteils keine giltige Ehe eingehen kann. Nach Tridentinischem Rechte konnte der Fall eintreten, dass beide Teile zu einer neuen Ehe schreiten können, nämlich unter der Voraussetzung, dass diese Ehe wegen des impedimentum clandestinitatis ungiltig war, während nach dem bürgerlichen Rechte nur dem akatholisch gebliebenen Eheteil die Schliessung einer neuen Ehe verstattet ist. Nach dem Rechte des Ehedekretes vom 2. August 1907 ist diese Ehe vollkommen giltig, die Schliessung einer neuen Ehe, falls vor den weltlichen Behörden die Ehe für getrennt erklärt wurde, somit ausgeschlossen, während nach österreichischem Rechte der akatholisch gebliebene Eheteil eine neue Ehe eingehen kann.

Es erübrigt noch mit einigen Worten auf die Spruchpraxis des Obersten Gerichtshof bezüglich des impedimentum catholicismi einzugehen. Demnach gilt das Ehehindernis des Katholizismus auch für den Ausländer in Österreich (Entsch. v. 13. Juli 1886 Z. 6034), nicht aber für die im *Auslande* geschlossene Ehe von Ausländern (Entsch. v. 12. Dez. 1900 Z. 10762). Ferner kann die während des Trennungsprozesses (zwischen dem Urteile 2. und 3. Instanz) zum Katholizismus übergetretene Jüdin nach ausgesprochener Trennung ihrer Ehe bei Lebzeiten ihres ersten Gatten keinen Katholiken

---

1) Allerdings können dennoch solche mit dem bürgerlichen Rechte vorkommen, im Falle dass einer solchen Ehe ein kanonisches Hindernis entgegensteht, das nach staatlichem Rechte nicht anerkannt ist z. B. der 3. Grad der Verwandtschaft, der nach kanonischem Rechte ein impedimentum dirimens ist, nach österreichischem jedoch belanglos für die Giltigkeit der Ehe ist.

heiraten (Entsch. v. 6. Dez. 1892 Z. 14181). Hinsichtlich des zuletzt erwähnten Falles ist zu bemerken, dass es sich eigentlich hier gar nicht um das impedimentum catholicismi handelt. In dieser Angelegenheit bestimmt das Hofdekret vom 4. Februar 1837 (J. G. S. n. F. N. 168): »Das Hofdekret vom 26. August 1814 Nr. 1099 J. G. S. ist auf Israeliten, die zur katholischen Religion übergetreten und von dem israelitisch gebliebenen Eheteile durch den Scheidebrief nach den Vorschriften des a. b. G.-B. geschieden sind, nicht anzuwenden, sondern es hat in Ansehung derselben bei der Anordnung des Hofdekretes vom 28. Juli 1806 N. 771 J. G. S. und der §§ 133—136 a. b. G.-B. zu verbleiben.« Es handelt sich hier offenbar um eine minderwertige Nachbildung des privilegium Paulinum und hat mit dem impedimentum catholicismi gar nichts zu tun; somit ist es auch unrichtig, wenn man glaubt, dieses Hofdekret durchbreche das Prinzip des impedimentum catholicismi.[1])

In kurzen Worten sei noch die strafrechtliche Seite des Ehehindernisses des Katholizismus gewürdigt. § 206 des Strafgesetzes bestimmt: »Wenn eine verehelichte Person mit einer anderen Person eine Ehe schliesst, so begeht sie das Verbrechen der zweifachen Ehe«. Es ist nun behauptet worden, dass eine trotz dieses Impediments geschlossene Ehe das Verbrechen der Doppelehe nicht begründe, da das Gesetz die Ehe als aufgelöst betrachtet. Jedoch ganz zu Unrecht! Voraussetzung des im § 206 normierten Deliktes ist der Bestand einer giltigen Ehe. Dadurch, dass die Ehe zweier Akatholiken nach § 115 getrennt wurde, ist nicht auch gesagt, dass diese Ehe ungiltig sei, nur die Rechtswirkungen des Ehebandes sind aufgehoben, so dass beide Teile, ohne das Verbrechen der Bigamie zu begehen, eine neue Ehe schliessen können. Durch das Hofdekret vom 4. August 1814 hat jedoch dieses freie Verehelichungsrecht der getrennten Ehegatten nach zwei Seiten hin eine Beschränkung erfahren. In dem einen Falle darf keiner der nach § 115 getrennten akatholischen Ehegatten eine katholische Person ehelichen, es tritt hier also die für Akatholiken getrennte Ehe in Hinsicht auf Katholiken in ihre frühere Rechtswirksamkeit ein. Man muss sich, um zum richtigen Verständnis dieser Tatsache zu gelangen, das eben gesagte vor Augen halten, dass die Trennung einer von Akatholiken geschlossenen Ehe nicht einer Ungiltigkeitserklärung gleichkomme, dass also die Trennung soviel ist wie eine Suspension der Rechtswirkungen der Ehe. Ebenso verhält es sich im zweiten Falle des impedimentum

1) *Wahrmund,* Ehe und Eherecht (Leipzig 1906) S. 79.



catholicismi, dass nämlich eine bei Eingehung ihrer Ehe zur akatholischen Religion gehörig gewesene, dann aber zur katholischen Kirche übergetretene, von ihrem akatholischen Gegenteil geschiedene Person bei Lebzeiten des getrennten akatholischen Gegenteils keine gültige Ehe eingehen könne. Die Trennung einer solchen Ehe, wo der eine Eheteil noch vor derselben zur katholischen Kirche übertrat, hat nur partielle Wirkung. Für den akatholisch gebliebenen Teil erfolgt durch die Trennung die Suspension der Rechtswirksamkeit der Ehe, während diese für den katholisch gewordenen Teil nicht eintritt, für ihn also das Eheband mit Rechtswirksamkeit fortbesteht. Deshalb begründet eine trotz des Ehehindernisses des Katholizismus eingegangene Ehe das Verbrechen der Bigamie, weil faktisch die Voraussetzungen hierzu gegeben sind.

Der Grund, warum für den katholisch gewordenen Ehegatten nicht auch die Suspension der Rechtswirksamkeit der Ehe eintritt, liegt in dem schon des öfteren erwähnten Bestreben des Gesetzgebers, die rechtlichen Ansprüche der einzelnen Konfessionen gleichmässig zu berücksichtigen. Da nach seiner Meinung eine von Akatholiken bürgerlich ordnungsgemäss geschlossene Ehe auch nach kanonischem Rechte giltig sei, die Kirche aber die Trennung einer solchen Ehe im Sinne des staatlichen Gesetzes nicht zulässt, so hat der Gesetzgeber im fraglichen Falle das Fortbestehen der Ehe mit Rechtswirksamkeit ohne Rücksicht auf den akatholischen Gegenteil, der nach der Trennung zu einer neuen Ehe schreiten kann, festgesetzt.

Es kann nun der Fall eintreten, wofür wir auf das früher Gesagte verweisen, dass die erste Ehe kirchlich ungiltig ist infolge des impedimentum clandestinitatis, während sie nach staatlichem Rechte Giltigkeit besitzt. Findet sodann auf eine zweite unter diesen Voraussetzungen eingegangene Ehe der § 206 des Strafgesetzes Anwendung? Schon in der Theresiana ist ein ähnlicher Fall berücksichtigt, indem im Art. 78 § 8 unter den das Verbrechen der Bigamie angeführten mildernden Umständen es heisst: »Wenn die erste Ehe den geistlichen Rechten nach nicht für gültig gehalten werden könnte«. Hier ist offenbar der Fall gemeint, dass eine zweite Ehe infolge kirchlicher Ungiltigkeit der ersten, jedoch bevor diese kirchlicherseits für ungiltig erklärt wurde, eingegangen wird. Es ist also zu schliessen, dass, falls von den geistlichen Gerichten ein derartiges Ungiltigkeitsurteil einer Ehe erflossen ist, eine daraufhin eingegangene Ehe nicht das Verbrechen der Bigamie begründet. Das Josefinische Strafgesetzbuch lässt einen derartigen Fall gänz-

lich ausser Acht und es wird im I. Teil des § 175 bestimmt: »Wer durch das Band giltiger Ehe gebunden, mit einer andern Person, sey ledig oder verheiratet, eine zweite Ehe schliesst, macht sich des Verbrechens zweifacher Ehe schuldig«. Desgleichen sprechen die Strafgesetze vom Jahre 1803 und 1852 kurzweg von einer »verehelichten Person«, worunter offenbar jene zu verstehen ist, die in rechtsgiltiger Ehe lebt. Indem das Strafgesetz von einer verehelichten Person spricht, hat es zugleich die Voraussetzung dieses Verbrechens: dass die erste Ehe giltig eingegangen wurde und noch fortbesteht zum Ausdruck gebracht. In jenen Fällen nun, wo die erste Ehe kirchlicherseits für ungiltig erklärt wurde, wenn auch diese Ehe staatlicherseits zu Recht besteht, dürfte eine nach dieser Ungiltigkeitserklärung eingegangene Ehe nicht ohne weiteres den Tatbestand des § 206 begründen. Hier ist faktisch dem richterlichen Ermessen ein weiter Spielraum gelassen, in derartigen Fällen nach Art der Theresiana einen Milderungsstand für den Tatbestand des § 206 zu finden. Nach § 207 des Strafgesetzes begeht diejenige Person das gleiche Verbrechen, welche, ob sie gleich selbst unverheiratet ist, wissentlich eine verehelichte Person heiratet. Das Hauptgewicht ist hierbei auf wissentlich gelegt. Eine unverheiratete Person, die mit einer verehelichten Person, deren Ehe aber kirchlich für ungiltig erklärt wurde, eine Ehe schliest und zwar in Rücksicht auf das kirchliche Urteil kann unmöglich das Verbrechen des § 207 begehen, weil ja alle Voraussetzungen des Verbrechens zumal der Umstand der Wissentlichkeit fehlt.

---

4. Rechte der Polizeibehörden bei baulichen Änderungen an Kirchen in Preussen.

Von Landesrat *Schmedding* in Münster i./W.

Aus dem Gesichtspunkte heraus, dass es im Interesse der Allgemeinheit, des Staates, liegt, historisch oder künstlerisch interessante Bauwerke in ihrer stilistischen Eigenart und Reinheit zu erhalten, nahmen seither die Staatsbehörden in Preussen das Recht in Anspruch, *bauliche Änderungen* und grössere Reparaturen an *Kirchen*, zu denen baupolizeiliche Erlaubnis nicht erwirkt worden war, durch polizeiliche Verfügung untersagen und erforderlichenfalls gewaltsam verhindern zu können.

Solche Massnahmen entbehrten indessen der gesetzlichen Unterlage, wie durch ein Urteil des Kgl. Oberverwaltungsgerichts zu Berlin vom 24. November 1903 festgestellt ist. Der Sachverhalt, der diesem Urteil zu Grunde lag, war folgender:

Im Sommer des Jahres 1902 hatte der katholische Kirchenvorstand zu Recklinghausen bauliche Änderungen und Reparaturen an der dortigen Pfarrkirche in Angriff genommen; es handelte sich dabei um den Ersatz des alten Turmportals durch ein neues Portal, Ausfugung der Wetterseite des Turmes mit Zement, sowie um Anbringung eines Zementputzes an dem Anbau des Turmes, dem sogenannten Beinhäuschen, an der nördlichen und südlichen Wand des Langschiffs und an der Sakristei. Auf eine von dem Provinzialkonservator der Provinz Westfalen bei dem Bürgermeister zu Recklinghausen erhobene Vorstellung eröffnete dieser dem Kirchenvorstande am 28. Juli 1902, dass die Pläne für die in der Ausführung begriffenen Bauarbeiten schleunigst vorzulegen und die Weiterarbeiten bis zur Erteilung der Genehmigung einzustellen seien, da vor Erteilung der Bauerlaubnis die im Interesse der Denkmalspflege erforderliche Genehmigung des Königlichen Regierungspräsidenten zu Münster eingeholt werden müsse.

Im August richtete der Kirchenvorstand an den Bürgermeister unter Vorlegung von Plänen und einer Baubeschreibung den Antrag, zu den — obenerwähnten — Renovierungsarbeiten die Genehmigung, soweit sie erforderlich, zu erteilen.

Auf Grundlage der ihm vom Regierungspräsidenten erteilten

Anweisung erliess der Bürgermeister am 9. Oktober 1902 folgende Verfügung an den Vorsitzenden des Kirchenvorstandes:

»Die von Ihnen unter dem 13. August nachgesuchte Erlaubnis zur Vornahme baulicher Änderungen an der hiesigen katholischen Pfarrkirche muss, wie hiermit geschieht, versagt werden und werden Sie zugleich auf Grund des § 132 des Landesverwaltungsgesetzes aufgefordert, binnen 3 Monaten von heute ab, den früheren Zustand wiederherzustellen, widrigenfalls die Arbeiten auf Ihre Kosten seitens eines Dritten zur Ausführung gebracht werden müssen, zu welchem Zwecke ein Kostenvorschuss von 1000 M. von Ihnen eingezogen werden wird. Dabei wird bemerkt, dass es nicht angängig ist, Flächenputz, Ausfugungen, Gesimse und Fenstermasswerk bei einem Bauwerke von der Bedeutung der hiesigen Pfarrkirche mittels Zement auszubessern, bezw. zu erneuern. Haustein- und Tuffsteinflächen sowohl wie Gesimse und Masswerk sind in dem ursprünglichen Material zu erneuern. Zum Putzen und Ausfugen ist nur guter Kalkmörtel zu verwenden. Der am Beinhaus und an der Sakristei angewandte Zementquaderputz ist unbedingt zu verwerfen, auch sind die Einzelheiten an dem neuen Turmportal nicht stilgerecht. Hiernach gebe ich anheim, einen neuen Plan vorzulegen, nach welchem eine Ausbesserung bezw. Erneuerung erfolgen soll.«

Gegen diese Anordnung hat der Kirchenvorstand zu Recklinghausen Klage erhoben und zur Begründung Folgendes angeführt:

Die Erteilung der Bauerlaubnis komme nach § 2 der Baupolizeiverordnung des Regierungspräsidenten zu Münster vom 21. Juli 1894 (Beilage zu Stück 36 des Amtsblatts vom Jahre 1894) nur insoweit in Frage, als das Turmportal erneuert worden sei. Dies sei geboten gewesen, weil die Steine des alten Portals zerbröckelt gewesen seien, und die Gefahr des Einsturzes des Portals vorgelegen habe. Bei dem Abbruch des Portals seien die einzelnen Stücke auseinandergefallen; die Wiederherstellung des alten Zustandes sei daher unmöglich, und insoweit die getroffene Anordnung unzulässig. Im übrigen habe das alte Portal Ornamentik nicht aufgewiesen, und das neue Portal sei zweckdienlich, passe sich auch dem Bau der im Stil keineswegs einheitlichen Kirche an; jedenfalls aber sei nicht ersichtlich, welche gesetzliche Vorschrift die auf Beseitigung dieses Portals gerichtete Forderung stütze. Dasselbe gelte von der Anforderung, die in Zement beschaffte Ausbesserung und Ausfugung der anderen Gebäudeteile zu entfernen, zumal eine solche Besserung

schon vor langen Jahren bewirkt und jetzt nur stellenweise zu ergänzen sei. Bei jener früheren Verputzung und Ausfugung mittels Zements habe man erwogen, dass der vordem angebrachte Kalkverputz und eine Ausfugung mit Kalk sich als nicht haltbar erwiesen habe.

Die Beklagte hat die Abweisung der Klage in Antrag gebracht mit folgender Ausführung:

Auch zu den Putzarbeiten bedürfe es der baupolizeilichen Genehmigung, da es sich hier um eine erhebliche Veränderung der Aussenseite der Kirche handle. Falls der Kläger den früheren Zustand nicht überall wiederherzustellen vermöge, müsse anheimgegeben werden, ein genehmigungsfähiges Umbauprojekt vorzulegen. Das neue Portal sei nicht stilgerecht, und dasselbe gelte von den sonstigen Arbeiten; es habe daher die Bauerlaubnis versagt und die Wiederherstellung des früheren Zustandes gefordert werden müssen. Denn die Kirche sei ein Baudenkmal von grossem Werte, und es habe daher nach dem Erlasse des Herrn Ministers der geistlichen, Unterrichts- und Medizinal-Angelegenheiten vom 24. Januar 1844 (Ministerialblatt für die innere Verwaltung von 1844, Seite 38; von Rönne, Baupolizei Seite 69), die vom Kirchenvorstande beabsichtigte Änderung des Bauwerkes dem Minister angezeigt werden müssen, auch vor Erlass eines Bescheides des Ministers mit den Bauarbeiten nicht begonnen werden dürfen. Es müsse daher verlangt werden, dass entweder die Kirche in den früheren Zustand versetzt, oder — wenn dies in allen Teilen nicht mehr möglich sein sollte — deren Wiederherstellung, nach Beseitigung der den Kunstwert des Gebäudes vernichtenden neueren Zutaten, in einer staatlicherseits zu genehmigenden Weise bewirkt werde.

Bei dieser Sachlage setzte der Bezirksausschuss zu Münster durch Urteil vom 23. Januar 1903 die angefochtene Verfügung ausser Kraft, nachdem der vom Königlichen Regierungspräsidenten daselbst gemäss § 74 des Landesverwaltungsgesetzes vom 30. Juli 1883 bestellte Kommissar zu Münster in der mündlichen Verhandlung vor dem Bezirksausschusse die Anträge der Beklagten befürwortet hatte.

Gegen diese Entscheidung hat der Königliche Regierungspräsident zu Münster in seiner Eigenschaft als Vorsitzender des Bezirksausschusses durch die bei Verkündigung des Urteils abgegebene Erklärung im öffentlichen Interesse Berufung eingelegt. Zur Begründung des Rechtsmittels verwies der Regierungspräsident zunächst auf die im § 33 Titel 8 Teil I des Allgemeinen Landrechts

enthaltene Vorschrift. Es werde hier den berufenen staatlichen Behörden im öffentlichen Interesse ein einschneidendes Eingriffsrecht gegenüber der Verfügungsbefugnis des Eigentümers eines als Kunstdenkmal anzusprechenden Bauwerkes verliehen. Diese Befugnis müsse zurücktreten, wenn es sich um die Erhaltung einer »dem gemeinen Wohl in erheblichem Masse« dienenden Sache handle; unter »Zerstörung« einer solchen sei, wie besonders durch die Hinzufügung des Wortes »Vernichtung« klargestellt werde, schon eine Beschädigung, insbesondere eine wesentliche Veränderung der Eigenart, zu verstehen. Davon gehe auch die — vom Regierungspräsidenten vorgelegte — Begründung des Entwurfs eines Gesetzes, betreffend den Denkmalschutz, aus. Hier handle es sich um die Beseitigung äusserer Eigentümlichkeiten und der stilistischen Einheit der Kirche. Sodann verwies der Regierungspräsident darauf, dass der Gedanke, die Baudenkmäler zur Beförderung des Gemeinwohls zu erhalten, unter anderem auch in der Allerhöchsten Kabinettsordre vom 1. Juli 1843, in dem vorerwähnten Ministerialerlasse vom 24. Januar 1844, welcher am 26. Februar desselben Jahres im Amtsblatte der Regierung zu Münster veröffentlicht sei, in den Bestimmungen der demnächst erlassenen Städteordnungen, sowie im § 50 des Gesetzes über die Vermögensverwaltung in den katholischen Kirchengemeinden vom 20. Juni 1875 zum Ausdrucke gekommen sei.

Auch die Beklagte hat Berufung eingelegt, wobei sie sich zur Rechtfertigung der von ihr erlassenen Verfügung noch auf § 35 Titel 8 Teil I des Allgemeinen Landrechts unter der Ausführung berufen hat, dass eine unsachgemässe, dem Kunstwerte eines Baudenkmals nicht entsprechende Instandsetzung, die eine Verunstaltung bedeute, als »Beschädigung« im Sinne des § 35 anzusehen sei.

Der Kläger hat diesen Ausführungen widersprochen und gebeten, die Berufungen zu verwerfen.

In der mündlichen Verhandlung vor dem Oberverwaltungsgerichte hat sich ein von dem Herrn Minister der geistlichen Angelegenheiten zur Wahrnehmung des öffentlichen Interesses bestellter Kommissar dahin ausgesprochen, dass den Rechtsmitteln stattzugeben sein werde.

Das Kgl. Oberverwaltungsgericht hat jedoch die vom Kgl. Regierungspräsidenten eingelegte Berufung verworfen aus folgenden Gründen:

»Selbst wenn man anerkennt, dass dem in § 33 Titel 8 Teil I des Allgemeinen Landrechts vorgesehenen Schutze grundsätzlich auch solche Gegenstände unterstellt sind, welche — wie Baudenkmäler

hervorragender Art — für das auf idealem Gebiete liegende Wohlfahrtsinteresse von wesentlicher Bedeutung sind, und wenn man ferner unter »Zerstörung« einer Sache auch jede wesentliche Veränderung versteht, welche deren Eigenart aufhebt, so ist damit noch nichts für die Entscheidung *der* Frage gewonnen, auf welchem Wege und von welcher Behörde das dem Staate durch § 33 zugewiesene Untersagungsrecht auszuüben ist. Denn im § 33 — wie im § 34 a. a. O. — handelt es sich um die Aufstellung eines allgemeinen Grundsatzes für die Spezialgesetzgebung, nicht aber etwa um eine Definition der Machtbefugnisse der Polizeigewalt, insbesondere der Ortspolizeibehörden (vergl. Urteile vom 4. Januar 1881 und 7. Mai 1892, Entscheidungen des Oberverwaltungsgerichts Band VII S. 361, Band XXIII S. 395). Es bedarf daher einer Entscheidung darüber nicht, ob die obenerwähnten Voraussetzungen zu bejahen sein würden.

Ebensowenig lässt sich die Verfügung der beklagten Polizeiverwaltung auf § 32 Titel 8 Teil I des Allgemeinen Landrechts begründen. Denn die hier gegen Beschädigung geschützten »Statuen und Denkmäler« stehen als Sonderbegriff den im § 36 a. a. O. erwähnten »Gebäuden« gegenüber, auch fällt jene »Beschädigung« nicht ohne weiteres mit einem, wenn auch im Kunstinteresse vielleicht bedauerlichen Unterhaltungsakte des Eigentümers zusammen.

Die Aufgaben der Polizei sind im § 10 Titel 17 Teil II des Allgemeinen Landrechts in dem Sinne umschrieben, dass darüber hinaus zur Pflege der Wohlfahrtsinteressen, insbesondere auch ästhetischer Rücksichten, eine Zuständigkeit der Polizei nur auf Grundlage besonderer gesetzlicher Bestimmungen besteht, und auch bei Erlass des Gesetzes vom 11. März 1850 ist nicht beabsichtigt, die Befugnisse der Polizeibehörden über den bisherigen, im § 10 a. a. O. gegebenen Rahmen hinaus zu erweitern oder gar auf das gesamte Gebiet der Wohlfahrtspflege zu erstrecken (vergl. die Entscheidung des Oberverwaltungsgerichts vom 14. Juni 1882, Band IX Seite 373 ff. der Sammlung). Dieser Rechtslage ist noch ganz kürzlich, durch das Gesetz gegen die Verunstaltung landschaftlich hervorragender Gegenden vom 2. Juni 1902 (Gesetzsammlung Seite 159), Rechnung getragen, indem »dieses Gesetz auf einem wichtigen Gebiete mit dem Grundsatze bricht, dass der Schutz ästhetischer Interessen nicht Aufgabe der Polizeibehörden ist, und den Schutz landschaftlich hervorragender Gegenden der (landes-) polizeilichen Obhut unterstellt« (vergl. die Verfügung des Ministers des Innern vom 16. Juni 1902, unter 1, abgedruckt im Ministerialblatte für die gesamte innere Verwaltung, Jahrgang 1902, Seite 132 ff.). Dem-

gemäss liegen Massnahmen, welche aus dem Gesichtspunkte des Denkmalschutzes die Erhaltung von Bauwerken in ihrer stilistischen Eigenart und Reinheit bezwecken, ausserhalb der polizeilichen Aufgaben, wie sie § 10 a. a. O. umgrenzt. Wenn der Ministerialkommissar geltend gemacht hat, dass das polizeiliche Vorgehen in der Begründung der Entscheidung des Ersten Senats des Oberverwaltungsgerichts in Sachen des Stadtverordnetenkollegiums der Stadt Flensburg wider den Königlichen Regierungspräsidenten zu Schleswig, betreffend die Erhaltung des Nordertors zu Flensburg vom 22. Mai 1903 eine Stütze finde, so kann das keineswegs zugegeben werden. Denn dort ist ausgesprochen, dass die Erhaltung eines Baudenkmals um seines historischen Wertes willen »ausserhalb der polizeilichen Aufgaben« liege. — Es kann auch nicht etwa auf die §§ 66, 71, 78 Titel 8 Teil I des allgemeinen Landrechts verwiesen werden. Denn die »Verunstaltung« der Städte, Plätze und Strassen muss nach der Rechtsprechung eine »grobe Verunstaltung« sein, welche einen positiv hässlichen, jedes Auge verletzenden Zustand herbeiführt; Anforderungen von der hier in Frage stehenden Art hingegen, welche von einem feineren Gefühl gestellt, von einem höheren nach bestimmter künstlerischer Richtung hin entwickelten Bildungsgrade ausbemessen werden, können nicht erhoben werden (vergl. Entscheidungen des Oberverwaltungsgerichts Band IX Seite 380; Band XXXII Seite 342; Band XXXIII Seite 407, 408).

Was die in der Berufung des Königlichen Regierungspräsidenten angezogene Allerhöchste Kabinettsordre vom 1. Juli 1843 betrifft, so ist sie — wie sich aus den vom unterzeichneten Gerichtshofe eingesehenen Akten des Ministeriums ergibt — auf den dem Könige von den Ministern der geistlichen Angelegenheiten und der Finanzen unter dem 8. Juni 1843 erstatteten Bericht erlassen. Darin wurde vorgeschlagen, den Architekten von Quast zum Konservator der Kunstdenkmäler zu ernennen und ihn in dieser Eigenschaft dem Minister der geistlichen Angelegenheiten unmittelbar zu unterstellen. Der Konservator sollte sodann bei der Bereisung der Provinzen sich Kenntnis der Kunstdenkmäler verschaffen, die Aufmerksamkeit auf sie lenken, das Zusammentreten von Vereinen bewirken, die angelegten Inventarien berichtigen, und wo wegen der Erhaltung von Kunstdenkmälern das Einschreiten der Behörden erforderlich werde, diese davon unverzüglich in Kenntnis setzen, auch nach Befinden der Umstände sofort an den Minister berichten. Ferner sollte er sich über die auf Restauration der Kunstdenkmäler gerichteten, bei dem Minister eingehenden Anträge gutachtlich

äussern, Vorschläge zur Aufstellung von Plänen und Kostenanschlägen vorlegen und die bereits begonnenen Restaurationsbauten revidieren. In der Ordre vom 1. Juli 1843 erklärte sich der König »Einverstanden mit den im Bericht vom 8. Juni enthaltenen Vorschlägen über die dem von Quast als Konservator der Kunstdenkmäler zu gebende Stellung« und ermächtigte den Minister der geistlichen Angelegenheiten, »danach zu verfahren«. Am 24. Januar 1844 erliess der Minister die Instruktion für den Konservator, worin ihm unter anderem »für Fälle, wo Gefahr im Verzuge ist«, das Recht eingeräumt ist, »die Unterbehörden, unter gleichzeitiger Anzeige an die betreffende Regierung, zur Sistierung etwa schon ergriffener Massregeln auf so lange zu veranlassen, bis auf seinen Bericht eine Bestimmung von seiten des Ministeriums erfolgt ist«. Dieser Passus findet sich auch in dem am gleichen Tage erlassenen, an sämtliche Regierungen gerichteten Erlasse des Ministers der geistlichen Angelegenheiten; auch heisst es dort: »Die sämtlichen betreffenden Behörden und Korporationen des Regierungsbezirks sind demnach gemessenst anzuweisen, von jeder beabsichtigten Veränderung eines Kunstdenkmals der Königlichen Regierung vorher Anzeige zu machen, worüber dieselbe an mich zu berichten haben wird; vor erfolgtem Bescheide von meiner Seite darf nicht zur Ausführung der beabsichtigten Massregel geschritten werden.« Schliesslich werden die Regierungen angewiesen, die in diesem Erlasse enthaltenen Bestimmungen sämtlichen Behörden des Bezirks, sowie »durch geeignete öffentliche Mitteilung in den Amtsblättern« dem gesamten Publikum bekannt zu geben. Eine solche Bekanntmachung ist sodann in dem Amtsblatte der Königlichen Regierung zu Münster unter dem 26. Februar 1844 (Amtsblatt Seiten 78, 79) erfolgt, nachdem schon am 16. August 1843 (Amtsblatt Seite 267) eine der Ernennung des von Quast zum Konservator betreffende Mitteilung publiziert worden war. — Wenn hiernach zwar der Zusammenhang zwischen den Vorschlägen der Minister vom 8. Juni, der Kabinettsordre vom 1. Juli 1843 und dem Zirkularerlasse vom 24. Januar 1844 nicht zu verkennen ist, so erscheint doch die Annahme ausgeschlossen, dass die Vorschriften, wie sie in dem letzterwähnten Erlasse getroffen sind, den Inhalt Allerhöchster Willenskundgebung bildeten. Sie sind vielmehr, wenn auch zur Ausführung der Ordre vom 1. Juli, welche die Vorschläge der Minister gutheisst, als Entschliessung des Ministers der geistlichen Angelegenheiten ergangen; demgemäss ist ihnen nicht die Bedeutsamkeit einer Königlichen Kabinettsordre zuzuerkennen und zwar um so weniger, als die Anordnung vom 24. Januar 1844

bei der Publikation in den Amtsblättern — wenigstens in dem Amtsblatte der Regierung zu Münster — nicht im vollen Wortlaute, sondern nur auszugsweise in der Form einer Bekanntmachung der Regierung wiedergegeben worden ist. Hiernach erweist sich auch der Hinweis des Ministerialkommissars auf die Entscheidung als nicht gerechtfertigt, die der Erste Senat des Oberverwaltungsgerichts vom 14. Dezember 1878 in Sachen der Stadtgemeinde zu Stargard, getroffen hat. Denn dort ist — neben dem § 50 Nr. 2 der Städteordnung vom 30. Mai 1853 — die Allerhöchste Kabinettsordre vom 20. Juni 1830, betreffend die Erhaltung der Stadtmauern, Tore, Türme und Wälle (Gesetzsammlung Seite 113) und die aus ihr abzuleitende Zuständigkeit der Regierungen als Landespolizeibehörden zum Gegenstande der Erörterung gemacht (vergl. dazu die Entscheidung des Oberverwaltungsgerichts vom 7. April 1897, Band XXXII, Seiten 422, 423). Im vorliegenden Falle hingegen steht eine Allerhöchste Kabinettsordre, auf welche sich ein polizeiliches Vorgehen begründen liesse, nicht in Frage, und es kann daher nicht zugegeben werden, dass die örtliche Polizeiverwaltung »bei der Entschliessung über das vom Kläger vorgelegte Baugesuch an die Stellungnahme des Regierungspräsidenten — resp. des Ministers der geistlichen Angelegenheiten auf Grundlage des oben erörterten Ministerialerlasses vom 24. Januar 1844 — gebunden« wäre.

Auch aus den allgemeinen Grundsätzen über die Beaufsichtigung des öffentlichen Kultus und der Verwaltung der Kirchen, welche zunächst in der Verordnung wegen verbesserter Einrichtung der Provinzial-, Polizei- und Finanzbehörden vom 26. Dezember 1808 und sodann in der Regierungsinstruktion vom 23. Oktober 1817 ihren Ausdruck gefunden haben, lässt sich die Annahme nicht ableiten, dass auf den Minister der geistlichen Angelegenheiten die Befugnis zum Erlasse von Normen delegiert wäre, welche eine Erweiterung des oben erörterten Umfanges der polizeilichen Aufgaben in sich schliessen und der Prüfung der Baupolizeibehörde Gesichtspunkte zuweisen würden, welche nach § 10 Titel 17 Teil II des Allgemeinen Landrechts nicht in Betracht zu ziehen sind. — Endlich enthält das Gesetz vom 20. Juni 1875, betreffend die Vermögensverwaltung in den katholischen Kirchengemeinden (Gesetzsammlung Seite 241) eine derartige Delegation nicht. Denn wenn auch bei Erlass dieses Gesetzes die Frage des Denkmalschutzes nicht behandelt ist, und die Befugnisse der Polizei wie der Verwaltung in dieser Hinsicht nicht berührt werden sollten, wie es in der Begründung des Gesetzentwurfes, betreffend den Denkmalschutz, heisst,

so ist doch in dem Gesetze irgend eine die gedachte Befugnis des Ministers anerkennende oder erkennbar auf der Voraussetzung ihres Bestehens beruhende Vorschrift jedenfalls nicht enthalten. —

War aus diesen Erwägungen die Entscheidung des Vorderrichters zu bestätigen, so musste wegen der Kosten der Berufungsinstanz nach den §§ 103, 107 des Landesverwaltungsgesetzes zu Lasten der Berufungskläger entschieden werden.«

Nachdem inzwischen das preussische Gesetz gegen die *Verunstaltung* von Ortschaften und landschaftlich hervorragenden Gegenden vom 15. Juli 1907 (G.-S. S. 260), sog. Verunstaltungsgesetz, in Kraft getreten ist, erhebt sich die Frage, ob hierdurch etwa eine Änderung der bisherigen Rechtslage herbeigeführt, mithin der Polizei nunmehr die Befugnis gegeben worden ist, baulichen Änderungen an Kirchen entgegenzutreten. Dasselbe ordnet an in § 1:

»Die baupolizeiliche Genehmigung zur Ausführung von Bauten und baulichen Änderungen ist zu versagen, wenn dadurch Strassen oder Plätze der Ortschaft oder das Ortsbild *gröblich verunstaltet* werden würden«, und in § 2:

Durch *Ortsstatut* kann für bestimmte Strassen und Plätze von geschichtlicher oder künstlerischer Bedeutung vorgeschrieben werden, dass die baupolizeiliche Genehmigung zur Ausführung von Bauten und baulichen Änderungen zu versagen ist, wenn dadurch die Eigenart des Orts- oder Strassenbildes *beeinträchtigt* werden würde. Ferner kann durch *Ortsstatut* vorgeschrieben werden, dass die baupolizeiliche Genehmigung zur Ausführung *baulicher Änderungen an einzelnen Bauwerken* von geschichtlicher oder künstlerischer Bedeutung und zur Ausführung von Bauten und baulichen Änderungen in der *Umgebung* solcher Bauwerke zu versagen ist, wenn ihre Eigenart oder der Eindruck, den sie hervorrufen, durch die Bauausführung *beeinträchtigt* werden würde.«

Das Gesetz unterscheidet also zwischen groben Verunstaltungen und blossen Beeinträchtigungen. Bei den ersteren hat die Baupolizei ex lege das Recht, aber zugleich auch die *Pflicht*, die baupolizeiliche Genehmigung zu versagen; bei den anderen kann sie nur dann abwehrend wirken, *wenn* sie sich dabei auf ein Ortsstatut stützen kann.

Was zunächst die Fälle der ersten Kategorie anbelangt, so war der preussische Landtag sich bei Beratung des Gesetzes klar darüber, dass der Begriff der gröblichen Verunstaltung in gleichem Sinne zu verstehen sei, in welchem das Oberverwaltungsgericht z. B. in der Entscheidung vom 24. III. 1898 die §§ 68 und 71 des

A. L. R. Teil I Tit. 8 verstanden hat. In dieser Entscheidung ist ausgeführt: »dass die Frage, was unter grober Verunstaltung zu verstehen, sich so wenig »nach dem tatsächlichen Empfinden der breiten Masse des Volkes oder auch nur einer überwiegenden Mehrheit des Publikums« als »nach dem Urteile eines kleineren ästhetisch besonders gebildeten Kreises« beantwortet, dass diese Antwort vielmehr nur — — — dahin gegeben werden kann, dass unter solcher Verunstaltung die Schaffung eines positiv hässlichen und daher jedes für ästhetische Gestaltung offene Auge verletzenden Zustandes zu verstehen ist, endlich dass die Wirkung eines Baues in der fraglichen Beziehung keineswegs überall die gleiche ist, vielmehr nach der Anlage, Bedeutung und architektonischen Ausgestaltung der umgebenden Strassen und Plätze eine sehr verschiedene sein kann.«

Wenn hiermit eine scharfe Umgrenzung des Begriffes der gröblichen Verunstaltung auch nicht gegeben sein mag, so unterliegt es doch wohl keinem Zweifel, dass bei baulichen Änderungen vorhandener Kirchen von einer groben Verunstaltung der Strassen oder Plätze oder des Ortsbildes schwerlich die Rede sein kann. Auch bei einem gänzlichen Abbruch oder dem Verfallenlassen einer Kirche könnte der § 1 keine Anwendung finden; denn, wie in den ganzen Materialien des Gesetzes wiederholt anerkannt ist, hat weder durch die ursprüngliche Regierungsvorlage noch auch durch das Gesetz selbst ein Verbot für die Niederlegung oder das Verfallenlassen von Bauwerken begründet werden sollen.[1]) Möchte freilich der kaum denkbare Fall sich ereignen, dass es einer Kirchengemeinde einfiel, ein unter allen Umständen hässlich wirkendes und jedes für ästhetische Gestaltung offene Auge verletzendes Projekt auszuführen und hiernach eine neue Kirche bauen oder eine bereits vorhandene abändern zu lassen, so würde unter der weiteren Voraussetzung, dass zu dem Bau bezw. der Bauänderung überhaupt baupolizeiliche Genehmigung eingeholt werden müsste, sowie dass Strassen oder Pätze oder das Ortsbild betroffen (rectius: gröblich verunstaltet) werden würden, die Genehmigung versagt werden müssen.

Da aber, wie bemerkt, diese Erwägung für die Praxis, weil der Fall schwerlich vorkommt, keine Bedeutung besitzt, so bedarf er hier keiner weiteren Erörterung.

Wesentlich anders aber liegt die Sache im Falle des § 2 des Gesetzes. Er verdankt seinen Ursprung einer im Preussischen Herrenhause gegebenen Anregung. Dort war im Jahre 1905 darauf hin-

---

1) Bericht der Kom. des Abg.-Hauses S. 6 Drucksache Nr. 227 aus 1907.

gewiesen, dass seit einer Reihe von Jahren das in weiten Kreisen wieder erwachte lebendige Interesse an den von den Vorfahren überkommenen Architekturschätzen ein grösseres Mass von Schutz als *bloss den gegen grobe Verunstaltungen* dringend erfordere. Indem man diesem Gedanken nachging, musste man sich aber andererseits sagen, dass dabei leicht diejenigen Grenzlinien überschritten werden könnten, die durch die naturnotwendige Rücksichtnahme auf das Privateigentum gezogen sind. Der Gesetzgeber hat nach einer zweckmässigen Mittellinie zwischen diesen beiden Gedanken gesucht und sie darin gefunden, dass er durch § 2 des Gesetzes die Gemeinden ermächtigt hat, durch *Ortsstatut* weiter gehenden Schutz einzuführen und hierdurh den örtlichen Bedürfnissen Rechnung zu tragen. Soweit eine Gemeinde hiervon keinen Gebrauch macht, besteht eine über den § 1 cit. gesetzte Schranke für Neubauten oder bauliche Änderungen von Kirchen nicht. Entschliesst sie sich dagegen zu einem Ortsstatut gemäss § 2, so können darin unter Umständen leicht Fesseln für Kirchenbauten gegeben sein. Es dürfte deshalb ein näheres Eingehen auf diesen § 2 hier wohl am Platze sein.

Durch ein Ortsstatut kann *zweierlei* vorgeschrieben werden:

1. dass für bestimmte Strassen und Plätze von geschichtlicher und künstlerischer Bedeutung die baupolizeiliche Genehmigung zur Ausführung von Bauten und baulichen Änderungen zu versagen ist, wenn dadurch die Eigenart des Orts- oder Strassenbildes *beeinträchtigt* werden würde.

Die Anwendung dieser Vorschrift setzt also voraus:

a) dass gewisse Strassen oder Plätze eines Ortes geschichtliche oder künstlerische Bedeutung besitzen;

b) dass hierfür ein Ortsstatut erlassen ist;

c) dass es sich um die Ausführung eines Baues oder einer Bauänderung handelt, die an sich der baupolizeilichen Genehmigung bedarf;

d) dass durch die geplante Bauausführung die Eigenart des Orts- oder Strassenbildes beeinträchtigt werden würde.

Was zunächst die Voraussetzung unter a) anbelangt, so wird man nur voll und ganz der Ausführungsanweisung des Ministers für öffentliche Arbeiten beipflichten können, wenn es darin heisst:

»Wann einer Strasse oder einem Platze eine besondere geschichtliche oder künstlerische Bedeutung beizulegen ist, ist Frage des einzelnen Falles. Künstlerisch bedeutend können auch neu angelegte Strassen oder Plätze sein. Von historischer Bedeutung wird nur dann geredet werden können, wenn Strassen oder Plätze hin-

sichtlich aller oder einzelner der an ihnen liegenden Gebäude den Charakter einer historischen Epoche aufweisen. Es wird z. B. nicht genügen, dass eine Strasse den Ort eines bedeutend geschichtlichen Ereignisses bildet, ohne dass der bauliche Zustand an den Vorgang erinnert. Auch bestimmt begrenzte Strassenteile können durch das Ortsstatut geschützt werden. Sämtliche geschichtlich oder künstlerisch hervorragende Strassen und Plätze einer Gemeinde dürfen in die ortsstatutarische Regelung einbezogen werden.«

Im Hinblick auf diese Ausführung und das bereits oben S. 304 Bemerkte bedarf die Voraussetzung unter b) keiner weiteren Erläuterung. Bemerkt mag nur noch werden, dass der Beschlussfassung über das Ortsstatut gemäss § 5 des Gesetzes die Anhörung von Sachverständigen vorausgehen muss und dass das Zustandekommen des Ortsstatuts nicht nur der Zustimmung der Gemeindevertretung bezw. in Städten des Stadtverordnetenkollegiums, sondern auch der Genehmigung der vorgesetzten Aufsichtsbehörde (Landrat bezw. Regierungspräsident) bedarf. In der Auswahl der Sachverständigen hat die politische Gemeinde freie Hand.

Das Bauverbot ist ferner an die oben unter c) angegebene Voraussetzung geknüpft. Was in dieser Hinsicht vorhin bei Erwähnung des § 1 des Gesetzes über den Begriff des Baues und der Bauänderung gesagt ist, gilt auch hier, so dass dem gänzlichen Abbruch oder dem Verfallenlassen einer Kirche, selbst wenn sie zu einer Beeinträchtigung der Eigenart des Orts- oder Strassenbildes führen würden, ein Verbot seitens der Baupolizei nicht entgegengesetzt werden kann. Aber auch solche Bauänderungen, die nicht zu denjenigen gehören, für welche ohnehin eine baupolizeiliche Genehmigung nicht eingeholt werden braucht, bleiben vor dem neuen Gesetze frei; dahin gehören in der Regel kleinere bauliche Änderungen, ferner Änderungen im Innern der Gebäude u. dgl. m.

d) Das wichtigste endlich ist, dass die geplante Bauausführung die Eigenart des Orts- oder Strassenbildes *beeinträchtigen* muss, wenn die Polizei dagegen mit Erfolg einschreiten will.

Die vorerwähnte ministerielle Ausführungsanweisung gibt hierzu folgende zutreffende Erläuterung:

»Unerhebliche Bauausführungen, welche für die Eigenart des Orts- oder Strassenbildes überhaupt nicht ins Gewicht fallen, sind nicht zu untersagen, vielmehr bildet nur eine wirkliche Beeinträchtigung des Orts- oder Strassenbildes die Voraussetzung des Verbotes. Die Eigenart der baulichen Umgebung wird aber dann beeinträchtigt, wenn eine Bauausführung zu ihr in störenden Gegen-

satz tritt. Deshalb wird für künstlerisch bedeutende Strassen gefordert werden können, dass sich Neu- oder Umbauten den benachbarten Gebäuden derart anpassen, d. h. in der Regel mit dem nötigen Takte unterordnen, dass das Gesamtbild eine Schädigung im ästhetischen Sinne nicht erleidet. Für Strassen mit ausgeprägtem historischen Charakter kann vorgeschrieben werden, dass Neubauten oder bauliche Änderungen sich der zur Zeit der Entstehung der Strasse herrschenden Bauweise anschliessen. Dabei können Bestimmungen über die äussere Gestaltung der Baulichkeiten, die zu verwendenden Baustoffe, die Farbengebung u. a. getroffen werden. Nicht nur bauliche Änderungen des Gebäudes selbst können untersagt werden, sondern auch der Umbau oder die Beseitigung von Bauteilen, die mit ihnen in Verbindung stehen z. B. der sogenannten Beischläge in Danzig, kann ortsstatutarisch geregelt werden. Das Gesetz lässt den Gemeinden weitgehende Freiheit. Wie die Ortsstatute im einzelnen zu fassen sind, hängt von dem Bedürfnisse des besonderen Falles ab. Ein für allemal und überall gültige Normen lassen sich nicht aufstellen. Die einzige Schranke besteht darin, dass Vorschriften, welche über den Zweck der Wahrung der Eigenart des Orts- oder Strassenbildes hinausgehen, dem Gesetze zuwiderlaufen würden.«

Wenn im Übrigen die geschilderten Voraussetzungen zutreffen, würde es somit nicht ausgeschlossen sein, dass die Ortspolizei die Errichtung einer romanischen Kirche, die eine nur gothische Bauten enthaltende altehrwürdige Strasse abschliessen soll, auf Grund des zum Schutze dieser Strasse erlassenen Ortsstatuts verbietet; nicht minder wenn die neue Kirche aus solchem Steinmaterial aufgebaut, oder das Dach einer vorhandenen Kirche mit solchem Material neu gedeckt werden sollte, dass hierdurch ein störendes Missverhältnis zu der Umgebung hervorgerufen werden würde. Wenn es sich aber z. B. lediglich um Ersatz eines alten Turmportals durch ein neues Portal oder um Ausfugung der Wetterseite der Kirche mit Zement handelt, so würde hierin offenbar eine Beeinträchtigung der Umgebung nicht erblickt werden können. Diese Fälle lassen sich daher auf Grund des § 2 *Satz 1* des neuen Gesetzes nicht verbieten. Eine andere Frage ist, ob sie vielleicht unter Satz 2 cit. fallen.

Es kann nämlich, wie oben schon angegeben, ferner

2. durch Ortsstatut vorgeschrieben werden, dass die baupolizeiliche Genehmigung zur Ausführung baulicher Änderungen an *einzelnen Bauwerken* von geschichtlicher oder künstlerischer Bedeutung und zur Ausführung von Bauten und baulichen Änderungen in der

Umgebung solcher Bauwerke zu versagen ist, wenn ihre Eigenart oder der Eindruck, den sie hervorrufen, durch die Bauausführung beeinträchtigt werden würden.

Während die vorhin erörterte Gesetzesbestimmung des § 2 für ganze Ortschaften oder Strassen oder Teile derselben Schutz gegen Beeinträchtigungen durch Neubauten oder Bauänderungen schafft, wird durch die jetzt in Rede stehende Bestimmung Gelegenheit geboten, auch für *einzelne Bauwerke* z. B. *Kirchen*, Klöster, Stadttore, Burgen, interessante Privathäuser u. s. w. entsprechende Fürsorge zu treffen und zwar nach zwei Richtungen hin, einmal dass durch Änderungen an diesen *Bauwerken selbst* eine Beeinträchtigung ihrer Eigenart oder des Eindrucks, den sie hervorrufen, nicht bewirkt werden darf und zweitens, dass in der *Umgebung* der Bauwerke keine Bauten aufgeführt und vorhandene Bauten nicht geändert werden dürfen. Über letztere Bestimmung wird man sich vom kirchlichen Standpunkt aus gewiss nur freuen können; denn jetzt wird Handhabe geboten z. B. der Errichtung eines Warenhauses oder eines sonstigen hässlichen Gebäudes in unmittelbarer Nähe einer sehenswürdigen Kirche entgegenzutreten. Dabei ist freilich immer Voraussetzung, dass ein Ortsstatut für den diesbezüglichen Schutz das Fundament gewährt. Wo immer daher eine Kirchengemeinde Anlass zu der Befürchtung hat, dass möglicherweise einmal in der Umgebung der Kirche ein Bau ausgeführt oder verändert werden könnte, der den schönen Eindruck der Kirche auf die Umgebung beeinträchtigen würde, mag sie auf die politische Gemeinde dahin wirken, dass diese ein Ortsstatut im Sinne des § 2 des Gesetzes zum Schutze der Kirche erlässt.

Nicht dieselbe ungeteilte Freude wird die zur Vertretung der kirchlichen Interessen berufene Behörde dagegen empfinden, wenn eine politische Gemeinde ein Ortsstatut erlässt, welches sich auf das Kirchengebäude selbst — (oder auch z. B. eine Pastorat, ein Kloster u. dgl.) — erstreckt.

Denn hierdurch können möglicherweise der Ortspolizeibehörde Befugnisse an die Hand gegeben werden, die etwaigen baulichen Änderungen an der Kirche höchst unbequeme Schranken setzen. Man denke z. B. an den Fall, dass der Kirchenvorstand in der Überzeugung, dass eine Kirche infolge starken Wachstums der Gemeinde zu klein geworden sei, an der im Übrigen historisch interessanten einschiffigen Kirche ein Seitenschiff anbauen, die Kirchenfenster vergrössern, einen bisher unvollendet gebliebenen Turm ausbauen will. Wenn dann die Baupolizeibehörde der An-

sicht sein sollte, dass durch den beabsichtigten Bau die besondere Eigenart der Kirche, oder der Eindruck, den sie hervorgerufen hat, eine Beeinträchtigung erleiden würden, so würde sie — das Bestehen eines diesbezüglichen Ortsstatuts vorausgesetzt — das bisher ihr fehlende Recht besitzen, die Bauänderung zu verbieten. Bei guten Beziehungen zwischen Kirchenvorstand und dem Vorstand der politischen Gemeinde wird es wohl gelingen, allen hierbei möglichen Schwierigkeiten aus dem Wege zu gehen. Wo aber z. B. eine wenig kirchenfreundliche Stadtverwaltung auf die Ansichten des Kirchenvorstandes keine Rücksicht nimmt und die ästhetischen oder historischen Vorzüge eines Kirchengebäudes über die Ausdehnungsbedürfnisse der Kirchengemeinden stellt, da können gar leicht die unbequemsten Verhältnisse entstehen. Wo immer daher eine Gemeinde mit dem Plane umgeht, ein auf ein kirchliches Gebäude sich erstreckendes Ortsstatut zu erlassen, heisst es die Augen aufmachen und genau prüfen, in wieweit es für die Kirchengemeinde einen Stein des Anstosses bilden und die freiere, den Bedürfnissen angepasste Entwickelung der Kirche verhindern könnte. Bei aller Anerkennung des guten Gedankens des neuen Gesetzes historisch oder architektonisch ehrwürdige Denkmäler zu schützen, darf sich doch die Kirchengemeinde für ihre Entwickelung keine Rute binden lassen. Erreicht sie mit ihren Widersprüchen gegen den Erlass eines ihr unbequemen Ortsstatuts bei den zuständigen Organen der politischen Gemeinde keinen Erfolg, so wird sie gut tuen, ihre Einwendungen bei der Aufsichtsbehörde, bevor diese das Ortsstatut genehmigt, anzubringen, also beim Landrat, bezw. für kreisfreie Städten beim Regierungspräsidenten.

---

5. Zur Interpretation des § 71 des bayerischen Religionsediktes.

Von Univ.-Prof. Dr. *Eichmann* in Prag.

Der § 71 des »Edikts über die äusseren Rechtsverhältnisse der Einwohner des Königreichs Bayern, in Beziehung auf Religion und kirchliche Gesellschaften« vom 26. Mai 1818 lautet: »Keinem kirchlichen Zwangsmittel wird irgend ein Einfluss auf das gesellschaftliche Leben und die bürgerlichen Verhältnisse, ohne Einwilligung der Staatsgewalt im Staate gestattet«.

Juristische Präzision fehlt dieser Bestimmung ganz und gar, und es ist daher nicht zu verwundern, dass divergierende Auffassungen in der Interpretation des §, den Meurer trotz der schlechten Fassung als »den bedeutsamsten Paragraphen des ganzen Religionsedikts«, als »Produkt hoher gesetzgeberischer Weisheit« bezeichnet, zu Tage getreten sind.

1. *Ernst Mayer*, Die Kirchenhoheitsrechte des Königs von Bayern S. 152 ff., 218 ff. sagt, es sei nicht die Meinung des § 71, irgend ein geistiges Pressionsmittel auszuschliessen; nur zu einer *gewissen Art* von Pressionsmitteln sei die Genehmigung der Regierung einzuholen. Für Verhängung von Kirchenstrafen nämlich, welche, wie die grosse Exkommunikation wegen der mit ihr verbundenen Verkehrssperre in das gesellschaftliche Leben eingreifen, sei die vorgängige staatliche Genehmigung erforderlich. Mayer hat seine Auffassung nicht näher begründet; aber ich halte sie für die richtige. Sie ist, wie ich unten zeigen werde, durch den Wortlaut, durch den Zusammenhang mit anderen Bestimmungen des Religions-Ediktes und durch die Entstehungsgeschichte des § 71 gefordert und durch die ältere Ministerialpraxis bestätigt.

2. *Seydel*, Bayerisches Staatsrecht III² 516 A. 14 und 523, und ihm folgend *Hinschius*, K.-R. VI 232 A. 7, *Silbernagl*, Verfassung und Verwaltung sämtl. Religionsgesellschaften in Bayern⁴ 126 und *Hollweck*, Die kirchl. Strafgesetze XXXIX A. 3 vertreten die entgegengesetzte Anschauung, dass durch den § 71 kein kirchliches Zwangsmittel hinsichtlich seiner Statthaftigkeit der staatlichen Genehmigung unterworfen sei. Auch die Verhängung der grossen Exkommunikation, selbst wenn damit eine Androhung oder Verkündung der Verkehrssperre verbunden sein sollte, sei nicht von der Einwilligung der Staatsgewalt abhängig. § 71 versage den kirchlichen Zwangsmitteln lediglich die Wirkung für die staatliche Rechtsordnung, falls es an der Einwilligung der Staatsgewalt fehle.

Seydel gelangt zu dieser Interpretation, indem er die beiden Ausdrücke »gesellschaftliches Leben« und »bürgerliche Verhältnisse« mit der »staatlichen Rechtsordnung« identifiziert. Diese Annahme ist aber doch sehr gezwungen, um nicht zu sagen willkürlich, und kann auch nicht durch Berufung auf die aufgehobene M.-E. vom 8. April 1852 Ziff. 5 gestützt werden, welche allerdings die beiden Ausdrücke mit »staatsbürgerliche Beziehungen« und »bürgerliche Rechtsverhältnisse« wiedergibt. § 71 will vielmehr sagen: kein kirchliches Zwangsmittel (wozu nicht bloss die Zensuren, sondern alle kirchlichen Straf- und Zuchtmittel zu zählen sind) kann eine andere als eine rein geistliche Wirkung haben oder äussern. So berühren z. B. die Entziehung kirchlicher Rechte und Gnadenmittel, der kirchlichen Ehre, des kirchlichen Begräbnisses, die suspensio ab ordine und das Personalinterdikt ab ingressu ecclesiae (§ 43 R.-E.) nur das rein geistliche Gebiet; solche Zwangsmittel können ohne Einwilligung der Staatsgewalt verhängt werden. Wenn dagegen Zwangsmittel zur Anwendung gelangen sollen, welche den Rahmen des »rein geistlichen Korrektionsrechtes« (§ 40 R.-E.) überschreiten, so ist im einzelnen Falle die Einwilligung der Staatsgewalt zu erholen. Es ist hier an jene kirchlichen Zwangsmittel zu denken, welche man als »Strafen weltlichen Charakters« zu bezeichnen pflegt: Freiheits- und Geldstrafen, öffentliche Rügen und Mahnungen greifen zweifellos in das bürgerliche Leben und in die gesellschaftlichen Verhältnisse ein. Dasselbe gilt von gewissen, gegen Kleriker speziell anwendbaren Vindikativstrafen, durch welche die materielle Existenz und die gesellschaftliche Stellung des Geistlichen getroffen wird: Detention, Entziehung des Einkommens, Strafversetzung, privatio beneficii, Deposition und Degradation; von den Zensuren die suspensio ab officio und a beneficio und die Exkommunikation. Für den Kleriker hat nämlich die Exkommunikation noch die weitere Folge, dass er das Recht auf die Benefizialeinkünfte verliert. Auch die amotio oeconomica als »Zwangsmittel« gehört hieher. Zur Verstärkung des Zwanges greifen insbesondere die Zensuren in das gesellschaftliche Leben und in die bürgerlichen Verhältnisse ein. Während nach mittelalterlichem Recht der Exkommunizierte auch civiliter mortuus, »exlex« war, indem er die communicatio forensis, die weltliche Jurisdiktion, Testier- und Lehensfähigkeit verlor und vom Verkehr mit den übrigen Gläubigen ausgeschlossen war, kommt heute als bürgerliche Folge der Exkommunikation nur mehr das Verkehrsverbot gegenüber jenen in Betracht, welche namentlich und öffentlich exkommuniziert sind (excommunicati vitandi). Nach der Zensurenbulle

Pius IX. Apostolicae Sedis vom 12. Oktober 1869 ist auch die Strafe der excommunicatio minor für unbefugten Verkehr mit einem excommunicatus vitandus weggefallen;[1]) es bleibt zwar die Pflicht, den bürgerlichen Verkehr mit dem namentlich und öffentlich Gebannten zu meiden, aber ein *rechtliches,* unter eine Strafe l. s. gestelltes Verbot enthält jene Zensur nicht. Wohl aber könnte die Verkehrssperre als Nebenstrafe ausgesprochen werden, und selbst wenn dies nicht geschehen ist, *kann* der Bischof den bürgerlichen Verkehr mit dem excommunicatus vitandus mit arbiträren Strafen ahnden.[2]) Nach § 71 ist demnach die namentliche und öffentliche Verhängung der Exkommunikation, bezw. die Verkündung des Eintritts derselben als censura l. s. zulässig; aber sie kann nur rein geistliche Wirkungen, wie Entziehung kirchlicher Rechte und Gnadenmittel, nicht jene bürgerlichen Folgen nach sich ziehen, welche ihr nach mittelalterlichem Rechte zukamen. Insbesondere darf die Verkehrssperre, weil in das gesellschaftliche Leben eingreifend, ohne Genehmigung der Staatsgewalt nicht ausgesprochen werden, und der Bischof, welcher über einen Gläubigen wegen Verkehrs mit dem Gebannten eine Strafe aussprechen wollte, würde sich in diesem Falle eines »Missbrauchs der geistlichen Gewalt« im Sinne des § 53 R.-E. schuldig machen. Der § 71 will also im wesentlichen nichts anderes sagen als der § 57 II. 11 des preussischen allgemeinen Landrechts: »Soweit mit einer solchen Ausschliessung (aus der Kirche) nachteilige Folgen für die bürgerliche Ehre des Ausgeschlossenen verbunden sind, muss vor deren Veranlassung die Genehmigung des Staates eingeholt werden.«

Der § 71 versagt nicht »den« kirchlichen Zwangsmitteln die Wirkung für die staatliche Rechtsordnung, wenn die »Einwilligung« des Staates nicht gegeben ist — das stünde in Widerspruch mit den §§ 38 e und 40 R.-E., welche die Handhabung der Kirchendisziplin und das rein geistliche Korrektionsrecht grundsätzlich den öffentlichen Religionsgesellschaften als »innere Angelegenheit« überlassen, ferner mit § 42 R.-E., wonach jedes Mitglied einer Kirchengesellschaft *schuldig* ist, sich der darin eingeführten Kirchenzucht zu unterwerfen —, sondern er will verhindern, dass gewisse Strafmittel ernsterer Art wegen ihrer Wirkung auf das gesellschaftliche Leben ohne vorgängige Genehmigung der Staatsgewalt verhängt werden. Dass die letzteren Strafmittel ohne die geforderte »Einwilligung« keine Wirkung für die staatliche Rechtsordnung äussern können, ist

1) *Heiner,* Die kirchl. Zensuren 220 ff. *Hinschius* V 211 A. 11. *Hollweck* 124 A. 7.
2) *Hinschius* VI 228.



richtig, folgt aber nicht aus § 71, sondern schon daraus, dass die Kirchengewalt ihren »eigentlichen Wirkungskreis« (§ 51 R.-E.), d. h. ihre vom Staate anerkannte Verfassung, hier das »rein geistliche Korrektionsrecht« überschritten hat; es ist die selbstverständliche Folge der Ignorierung des staatlichen Rechts.

In positiver Beziehung soll der § 71 nach Seydel aussprechen, dass den Glaubensgesellschaften ein Selbstgesetzgebungsrecht bezüglich des Dienststrafrechtes und eine Dienststrafgewalt eingeräumt werden könne. Dies sei zu Gunsten der verfassungsmässig anerkannten öffentlichen Glaubensgesellschaften geschehen. Das Recht, andern Glaubensgesellschaften die erforderliche »Einwilligung« zu geben, könne der Staatsgewalt nur im Wege der Gesetzgebung erteilt werden (gemäss Titel VII § 2 der Verfassungsurkunde). Gegen diese ganz abseits liegende Interpretation hat schon Meurer, Bayer. Pfründerecht 223 ff. das Nötige gesagt, so dass wir hier nicht näher auf dieselbe einzugehen brauchen.

3. Nach ***Meurer***, Bayer. Pfründerecht 219 ff., dem sich ***Krick*** Handbuch des kathol. Pfründewesens[2] 79 ff. angeschlossen hat, behandelt der § 71 lediglich eine staatliche Exekutionsfrage. Die »Einwilligung« sei positiv eine Vollzugsgenehmigung oder Voraussetzung des staatsbehördlichen Zwangsvollzugs; negativ die Erklärung, dass jenem staatlichen Vollzuge kein gesetzliches Hindernis entgegenstehe und deshalb keine Gründe gefunden worden seien, den Vollzug zu hemmen. Es komme demnach lediglich darauf an, ob der von dem kirchlichen Straferkenntnisse Betroffene sich freiwillig unterwerfe, ob beispielsweise der Geistliche die Disziplinargeldstrafe freiwillig bezahle; tue er dies, so habe der Staat keinen Grund, den Sträfling gegen seinen Willen zu schützen; von einem »Zwangsmittel« könne ja diesfalls keine Rede sein. Zu einem staatlichen Zwangsvollzuge komme es erst, wenn ein solcher von der Kirche begehrt werde (z. B. gewaltsame Entfernung des abgesetzten Pfarrers vom Pfarrhof, Pfändung, Polizeischub u. s. w.). Eine Stütze für seine Ansicht findet Meurer in der Überschrift des den § 71 enthaltenden 2. Kapitels des 3. Abschnitts: »in ihren ***bürgerlichen*** Handlungen und Beziehungen«; dieses rein »bürgerliche« sei eben der Zwangsvollzug. Er beruft sich ferner auf die »in Geltung gebliebene« Ziff. 5 der M.-E. vom 8. April 1852, welche sagt: »Erkenntnisse der geistlichen Gerichte bedürfen der königlichen Bestätigung nicht. Der § 71 des R.-E. ist dahin zu interpretieren, dass derlei Erkenntnisse nur dann einen Einfluss auf die staatsbürgerlichen Beziehungen und bürgerlichen Rechtsverhältnisse äussern, wenn die Einwilligung der

Staatsgewalt erholt ist. Übrigens ist in den Fällen, wo ein Priester suspendiert oder entlassen wird, der Kreisregierung und dem Tischtitelgeber Mitteilung zu machen.« Daraus folgert Meurer, dass auch solche Straferkenntnisse rechtswirksam ohne Einwilligung der Staatsgewalt verhängt werden können, welche, wie Absetzung, Freiheitsentziehung, Geldstrafen in das gesellschaftliche Leben und in die bürgerlichen Verhältnisse eingreifen; nur wenn der *Vollzug* derselben von der *Staatsgewalt* begehrt werde, sei vorgängige Einholung der staatlichen (Vollzugs-) Genehmigung erfordert. Ohne Vorlegung der Genehmigungsurkunde dürfe die Verwaltungsbehörde keinen Arm heben zur Exekution des kirchlichen Urteils. Würde die Genehmigung verweigert, so müsse der Bischof sehen, wie er mit kirchlichen Mitteln seinem Erkenntnis Beachtung verschaffe. Sonach handle es sich im § 71 nicht um die Bestätigung eines innerkirchlichen Justiz- resp. Verwaltungsaktes, sondern um selbständige polizeiliche Exekution. Der staatliche Vollzug der kirchlichen Disziplinarerkenntnisse sei in das Ermessen der Staatsgewalt gestellt, und darin beruhe der Wert dieses »bedeutsamsten Paragraphen des ganzen Religionsediktes«.

Der Einwand, dass von einem »Zwangsmittel« nicht die Rede sein könne, wenn der Bestrafte sich freiwillig unterworfen hat, kann im Ernste nicht erhoben werden. Denn mit der Unterwerfung ist ja das erreicht, was durch das Zwangsmittel erreicht werden sollte. Das »Zwangsmittel« ist angewendet, nur die Exekution ist infolge der Unterwerfung unterblieben, wie sie ja immer unterbleibt, wenn der vom Gericht zu einer Geldstrafe Verurteilte freiwillig zahlt und es so zu einer Pfändung nicht kommen lässt. »Exekution« und »Zwangsmittel« sind also nicht zu identifizieren. »Zwangsmittel« im Sinne des § 71 sind vielmehr alle Mittel medizinellen, vindikativen oder rein administrativen Charakters, welche die »mit ausdrücklicher königlicher Genehmigung aufgenommenen Kirchengesellschaften« (§ 28 R.-E.) nach ihrer Verfassung zur Anwendung bringen. Ebensowenig darf man den Begriff »Zwangsmittel« mit »Anwendung äusseren Zwangs« (§ 42 R.-E.) gleich setzen; es gibt auch einen inneren, geistigen Zwang und geistige Zwangsmittel, z. B. eine überzeugende Strafpredigt, Mahnung, Warnung, überhaupt das Gebiet des sog. geistlichen Korrektionsrechtes des § 40 R.-E. Wenn das R.-E. den § 71 in dem Kapitel von den »bürgerlichen Handlungen und Beziehungen« untergebracht hat, so geschah dies, weil eine gewisse Art von kirchlichen Straf- und Zwangsmitteln »bürgerliche Beziehungen« oder Wirkungen aufweist bezw. äussert. Gegen

die Auffassung Meurers ist ferner darauf hinzuweisen, dass die angezogene M.-E. vom 8. April 1852 auf einer unrichtigen Auslegung des R.-E. beruht und deshalb durch die M.-E. vom 20. November 1873 formell ausser Kraft gesetzt worden ist. Dass Ziff. 5 in Geltung geblieben sei, folgt aus der M.-E. von 1873 mit nichten; es wird dort nur gesagt, dass durch die Zurücknahme der E. von 1852 insoweit keine Veränderung eintreten solle, als »die angegebenen Abschnitte der M.-E. vom 8. April 1852 auf das bestehende *Recht* hinweisen«. Das ist eigentlich für jeden Juristen selbstverständlich und brauchte nicht erst durch eine M.-E. ausgesprochen zu werden. Dass Disziplinarerkenntnisse der geistlichen Strafbehörden in der Regel der königlichen Bestätigung nicht bedürfen, ist richtig und folgt aus der Anerkennung der Kirchendisziplin als innerer Kirchenangelegenheit (§ 38 e R.-E.). Nur vermisse ich bei Meurer den Hinweis darauf, dass die Kirchengewalt hiebei auf ein »rein geistliches Korrektionsrecht« »unter der obersten Staatsaufsicht« beschränkt ist.[1]) Die Kirchendisziplin ist innere Kirchenangelegenheit, aber nur nach der von der Staatsverfassung »anerkannten« Verfassung der betreffenden Religionsgesellschaft (§ 38 R.-E.); sie kann daher nur im Rahmen der §§ 40 (»rein geistliches Korrektionsrecht nach geeigneten Stufen«) 42 (Ausschluss »äusseren Zwangs«) des R.-E. und Art. XII lit. d des Konkordats, wobei die Bestimmungen des R.-E. jenen des Konkordats derogieren,[2]) ausgeübt werden. Aus dem Zusammenhang mit den genannten gesetzlichen Bestimmungen ergibt sich demnach folgende Rechtslage. Religionsgesellschaften dürfen nur rein geistliche Korrektionsmittel zur Anwendung bringen; solche Strafverfügungen bedürfen der königlichen Bestätigung nicht.[3]) Wenn aber die kirch-

1) Das ist auch von *Hinschius* VI 245 übersehen worden.

2) So auch die M.-E. v. 20 Nov. 1873: gegenüber der kath. Kirche sind bei dem Vollzuge des Konkordats die Staatsgesetze ihrem ganzen Inhalt nach, bei dem Vorhandensein widersprechender Stellen daher die Bestimmungen des Konkordats nur unter den Beschränkungen der II. Verfassungsbeilage anzuwenden.

3) In solchen Fällen wird für Betätigung des staatsbehördlichen Zwangsvollzugs in der Regel kein Raum sein. Setzen wir den Fall, ein Geistlicher sei vom Bischof zur Abhaltung von Exerzitien in einem Seminar oder Kloster verhalten; soll die Staatsgewalt, wenn der Geistliche sich dieser Verfügung nicht freiwillig unterwirft, ihn auf Ersuchen des Bischofs aufgreifen und einliefern? In derartigen Fällen ist, wie *Seydel* III 564 A. 121 berichtet, der staatliche Arm verweigert worden. Mit Recht; aber nicht deshalb, weil (wie *Seydel* meint) diese Pönitenzen nicht die Natur von Dienststrafen haben, sondern weil der Staat niemand zu Gebet, Betrachtung und innerer Umkehr zwingen kann, ohne die Gewissensfreiheit (§ 1 R.-E.) zu verletzen. Vgl. M.-E. v. 8. Juni 1854 (*Weber*, Neue Gesetz- und Verordnungensammlung für das Königreich Bayern IV 636), welche sagt, dass »der Anwendung weltlichen Zwangs zu seelsorgerlichen Zwecken ohne besondere Ermächtigung nicht stattgegeben werden« könne. *Krick* I 126; *Krais*, Handbuch der inneren Verwaltung I⁴ 275.

liche Strafbehörde ein weitergehendes, nicht »rein geistliches«, in das gesellschaftliche Leben und in die bürgerlichen Verhältnisse eingreifendes Zwangsmittel verhängen will (z. B. Freiheitsentziehung, Geldstrafe, öffentliche Rüge, Verkehrssperre, Absetzung eines Geistlichen u. s. w.), so bedarf sie in jedem einzelnen Falle der vorgängigen einverständlichen Mitwirkung der Staatsgewalt, damit derartige Zwangs- oder Strafmittel die ihnen nach kirchlichem Recht zukommenden bürgerlichen Wirkungen äussern, bezw. überhaupt zur Anwendung gelangen können.[1]) Derartige Straferkenntnisse sind also suspensiv bedingt; sie erwachsen erst in Rechtskraft durch die staatsbehördliche Bestätigung, welche durch die Erklärung der Staatsregierung gegeben wird, dass dem Vollzuge kein Hindernis entgegengesetzt werde. Zunächst wird es in solchen Fällen der Kirchenbehörde überlassen bleiben, ihrem Erkenntnisse mit ihren Mitteln den Vollzug zu sichern; denn dass die Kirche keine vollziehende Gewalt habe, ist im R.-E. nirgends ausgesprochen; nur »äusseren Zwang« darf sie hiebei nicht anwenden. Wird äusserer Zwang notwendig, so kann sie den Schutz der Staatsgewalt anrufen, der ihr gemäss § 51 R.-E. »nicht versagt werden darf«, so lange sie im einzelnen Falle die Grenzen ihres eigentlichen Wirkungskreises nicht überschritten hat. Hat die Staatsgewalt die in schwereren Straffällen nach § 71 erforderliche »Einwilligung« erteilt, dann hat sie sich des Rechts begeben, das brachium saeculare zu verweigern; durch die »Einwilligung« hat der Staat den Wirkungskreis der Kirche selbst erweitert, und die Konsequenz gebietet, die so geschaffene Rechtslage auch durch staatliche Zwangsmittel zu sanktionieren.

Im Einklange mit meiner Interpretation des § 71 steht § 19e des Protestantenediktes vom 26. Mai 1818, wonach immer die Allerhöchste Entschliessung zu erholen ist bei »Versetzungen, Degradationen, Suspensionen vom Amt, Pensionierungen, Entsetzungen oder Ausschliessungen vom geistlichen Amte«. Nach Meurer l. c. 221 beansprucht der Staat »keine königliche Bestätigung geistlicher Erkenntnisse und meldet sich erst zum Wort, wenn es zum (staatsbehördlichen) Zwangsvollzug kommt«. Lässt sich diese Behauptung angesichts des § 19e P. E. aufrecht erhalten? Oder ist etwa anzunehmen, dass dies nur für die katholische Kirche gelten, für die evangelischen Religionsgesellschaften dagegen ein odioser Ausnahmezustand geschaffen werden sollte? Man wird einwenden, dass bei meiner Interpretation der § 19e P. E. dasselbe sage wie § 71 R.-E.,

---

1) So auch *Krais* I⁴ 274.

demnach eine überflüssige Wiederholung sein würde. Allein derartige Wiederholungen finden sich öfter; wird doch in § 11 P. E. die Aufsicht über die Disziplin, über Amtsführung und Betragen der Geistlichen als innere Kirchenangelegenheit bezeichnet, was ja schon in § 38c und e R.-E. ausgesprochen ist, und ebenso finden sich im Konkordat Art. XII b und d Bestimmungen, welche sich in der Hauptsache mit § 38c, e, f R.-E. decken. Der § 19 P. E. ist also nur eine nähere Spezifizierung des § 71 R.-E. für die beiden evangelischen Religionsgesellschaften.

Eine weitere Stütze für meine Auffassung finde ich in der *Entstehungsgeschichte* des § 71.

Die Quellen des bayerischen Religionsediktes sind noch nicht einer Spezialuntersuchung gewürdigt worden. *Sicherer*, Staat und Kirche in Bayern 185 A. 103, weiss nur von »ausgiebiger Benutzung der einschlägigen Bestimmungen des allgemeinen Landrechts für die preussischen Staaten«. Auch *Seydel* I² 164 weiss nicht mehr zu berichten und *Mayer* 103 rühmt dem 3. Abschnitt, in welchem sich unser § befindet, Selbständigkeit nach. Dass § 71 fast wörtlich dem ersten badischen Konstitutionsedikt vom 14. Mai 1807 § 11 entnommen ist, wurde bisher völlig übersehen. Indem ich den Wortlaut des § 11 des badischen Ediktes[1]) wiedergebe, mache ich auf den Zusammenhang aufmerksam, in welchem die Bestimmung sich dort findet. Er lautet: »Für die Leitung ihrer Glieder zu einem bloss innern oder sittlichen Zweck, ingleichen zu einem zunächst nur äusserlichen und kirchlichen, der aber wegen Beziehung auf das Innere mit jenen eng verbunden, daher ihr vom Staate zugelassen wäre, kann jede Kirche Unterricht, Warnung, Zuspruch, Ausschliessung von einzelnen kirchlichen Vorteilen und Ausschliessung von der Kirchengemeinschaft anwenden, ohne dazu einer besonderen Staatsbewilligung zu bedürfen. Keinem ihrer kirchlichen Zwangsmittel kann aber irgend ein Einfluss auf das gesellschaftliche Leben und die bürgerlichen Verhältnisse im Staate gegründet werden, *so lange deren Anwendung für den einzelnen Fall mit besonderer Staatsgenehmigung nicht versehen ist*, welche, wenn sie erfolgt, zugleich ausdrücken kann und soll, welche Staatsfolgen auf den Ungehorsamsfall etwa damit verbunden

1) *Grossh. Bad. Reg.-Bl.* 1807 Nr. 20, 21. *A. Müller*, Lexikon des Kirchenrechts der röm.-kath. Liturgie. 1830—32. II 519. *Das kath. Kirchenwesen* im Grossherzogtum Baden. Freiburg 1838, S. 9. Die Abhängigkeit des bayer. Rel.-Ed. von dem bad. Edikt von 1807 zeigt sich ferner in § 11 bayer. Ed. mit § 5 des bad. Ed., § 38 mit § 12 u. 14, § 76 mit § 16, § 50 ff. mit § 21, § 81 mit § 24. Man vergleiche auch die interessanten Aktenstücke zur Geschichte der badischen Konkordatsbestrebungen, welche *Th. Ludwig* in Dtsch. Ztschrift f. K.-R. 3. F. XII (1902) S. 167 ff., 287 ff. veröffentlicht hat.

werden sollen.« Die bayerische Fassung weicht allerdings von der des badischen Gesetzes insofern ab, als der Satz: »solange deren Anwendung für jeden einzelnen Fall mit besonderer Staatsgenehmigung nicht versehen ist«, in der wenig präzisen Abkürzung »ohne Einwilligung der Staatsgewalt« übernommen wird; eine inhaltliche, materiell-rechtliche Änderung vermag ich jedoch hierin nicht zu entdecken. Die Absicht des bayerischen Gesetzgebers dürfte sonach klar zu Tage liegen: den öffentlichen Religionsgesellschaften wird das rein geistliche Korrektionsrecht (Mahnung, Warnung, Ausschliessung, Personaledikt ab ingressu ecclesiae, §§ 40 u. 43 R.-E.) überlassen; für die Anwendung schwererer in das bürgerliche Leben eingreifender Strafmittel ist im einzelnen Falle die staatliche Genehmigung zu erholen.[1])

Überhaupt ist es ja der staatskirchlichen Gesetzgebung am Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts eigen, dass sie ein *Mitwirkungsrecht* der Staatsgewalt in allen Gegenständen beansprucht, welche »die Religion nicht wesentlich betreffen, und zugleich irgend eine Beziehung auf den Staat und das weltliche Wohl der Einwohner desselben haben.« Für Bayern ist dieses Mitwirkungsrecht in der V.-O. vom 17. Mai 1804 und im R.-E. § 76 ausgesprochen. Insbesondere wurde damals in der Verhängung der Exkommunikation wegen der mit ihr verbundenen bürgerlichen Rechtsfolgen »eine in das politicum tief einschlagende causa« gefunden, bei welcher die Staatsregierung eine »vorläufige Kenntnis erhalten und zu deren Erörterung mitkonkurrieren« wollte.[2]) In Bayern war die Publizierung von Exkommunikationssentenzen ohne Genehmigung des

1) Vgl. auch *Sachsen-Weimarsches Ges. v. 7. Okt. 1823* § 39 Ziff. 3: »Wird von dem Bischofe gegen einen Geistlichen auf Einsperrung über 4 Wochen, Suspension von dem Amte und der Pfründe, Absetzung vom Amte, Entlassung aus dem geistlichen Stande, und überhaupt auf Strafen erkannt, welche auch bürgerliche Wirkung haben, so darf das Erkenntnis nur mit landesherrlicher Bestimmung eröffnet und vollzogen werden«. Ziff. 4: »Ausgenommen hievon sind, was die Suspension anlangt, nur diejenigen Fälle, wo Gefahr auf dem Verzuge haftet. Es darf in solchen Fällen die Suspension nur mit landesherrlicher Bestimmung eröffnet und vollzogen werden«. *A. Müller*, Lexikon V 288.

2) So das *österr. Hofdekret v. 1. Okt. 1768* (Sammlung aller k. k. Verordnungen und Gesetze vom J. 1740 bis 1780. V (178)7. S. 377). Vgl. auch das *österr. Hofdekret v. 14. August 1797*: »Seine Majestät haben allergnädigst anzuordnen befunden, dass keinem Pfarrer oder Seelsorger künftig erlaubt sein soll, äusserliche Kirchenstrafen oder Bussen eigenmächtig zu verhängen, sondern dass in Fällen, wo eine öffentliche Kirchenstrafe zu verhängen wäre, darüber vorläufig dem vorgesetzten Bischof oder dessen Konsistorium die Anzeige zu machen sei, von welchem der vorgekommene Fall *dieser Landesstelle anzuzeigen und die weitere Entschliessung zu gewärtigen sein wird. Kropatschek*, Sammlung der Gesetze, welche unter der glorreichsten Regierung Kaiser Franz II. erschienen sind. X (1797). S. 298.

Landesherrn durch Generalmandat vom 4. März 1640[1]) verboten worden. Insofern bestätigt § 71 die Kontinuität der Rechtsentwicklung, nur dass nach geltendem Recht die Verhängung der namentlichen und öffentlichen Exkommunikation wenigstens gegen Laien nicht unerlaubt oder von einer Regierungsgenehmigung abhängig sein kann, wenn kein Verkehrsverbot mit ihr verbunden wird.

Endlich ist noch der *Ministerialpraxis* zu gedenken.

In Betracht kommt zunächst die auch von Meurer a. a. O. 219 A. 7 erwähnte M. E. vom 31. Juli 1827,[2]) welche bestimmte, dass das Disziplinarerkenntnis einer kirchlichen Behörde jederzeit vor der Publikation der einschlägigen königlichen Regierung vorzulegen sei. Diese M. E. wurde durch eine E. vom 19. Juni 1828[3]) dahin modifiziert, dass die Akten in Disziplinarsachen der Geistlichen *in der Regel* nicht vorgelegt, sondern nur in den Fällen, in welchen auf die *Entsetzung* eines bepfründeten Priesters erkannt wird, die Urteile mit den Entscheidungsgründen der betreffenden Kreisregierung mitgeteilt werden sollten, welche dieselben ungesäumt dem Kgl. Staatsministerium des Innern (jetzt dem Kultusministerium) vorzulegen hat. Wozu die »Mitteilung«, so muss man fragen, wenn die Staatsgewalt erst dann interessiert sein soll, wenn es zum Zwangsvollzug kommt? Und warum wird diese »Mitteilung« nur in schwereren, nicht auch in leichteren Straffällen gefordert? Der gesetzliche Grund kann nur darin liegen, dass durch die schwereren Strafmittel, wie z. B. durch die Entsetzung, die bürgerlichen Verhältnisse und die materielle Existenz des Geistlichen berührt werden. Wozu hätten die Formationsverordnung vom 17. Dezember 1825, die V. O. V. O. vom 15. Dezember 1846 § 6 und vom 27. Februar 1847 § 5 I 2 die »Aufsicht auf die Beobachtung der Verordnungen über die geistliche Gerichtsbarkeit«, die »Handhabung der gesetzlichen Grenzen zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt« den Verwaltungsstellen zur pflichtmässigen Aufgabe gemacht, wenn der Staat erst dann eingreifen soll, wenn das brachium saeculare von ihm in Anspruch genommen wird?

Nach der M. E. vom 23. November 1830[4]) sind die Disziplinarerkenntnisse, »welche die bürgerlichen Verhältnisse der in Untersuchung verfallenen Geistlichen betreffen«, jedesmal einzusenden

1) *Freyberg*, Pragmatische Geschichte der bayer. Gesetzgebung u. Verwaltung. 1838. III 149.
2) *G. Döllinger*, Sammlung der im Gebiete der inneren Staatsverwaltung bestehenden Verordnungen. VIII 769.
3) *Döllinger* VIII 769.
4) *Döllinger* VIII 771.

und erst dann zu vollziehen, wenn in der hierauf erfolgenden Entschliessung das Urteil staatlicherseits nicht aufgehoben wird. Es steht hiernach nicht beim Bischof, seinem Erkenntnis mit kirchlichen Mitteln Beachtung zu verschaffen, so lange die staatsbehördliche Entschliessung über ein die bürgerlichen Verhältnisse berührendes Disziplinarerkenntnis nicht ergangen ist. Die Rechtskraft solcher Urteile ist vielmehr suspensiv bedingt, d. h. von der Bestätigung der Staatsgewalt abhängig gemacht.

Die M. E. vom 30. Aug. 1831[1]) spricht aus, dass der Vollzug eines Disziplinarerkenntnisses, welches die bürgerlichen Verhältnisse des Verurteilten mit berühre (im vorliegenden Falle handelte es sich um Detention eines Geistlichen im Korrektionshause), »im Rückblick auf den § 71 der Beilage II der Verf.-Urkunde an die vorläufige Einwilligung der Staatsgewalt und somit an die vorgängige Erklärung der Allerhöchsten Stelle: dass jenem Vollzuge kein gesetzliches Hindernis im Wege stehe, gebunden sei«. Die M. E. hat nicht, wie Meurer immer vorauszusetzen scheint, so oft von »Vollzug« die Rede ist, den *staatsbehördlichen* Zwangsvollzug im Auge; sondern das Urteil darf überhaupt nicht, also auch nicht kirchenbehördlich vollzogen werden, weil es nicht in Rechtskraft erwachsen kann, so lange die erforderliche »Einwilligung« nicht erteilt ist.

Auf den § 71 bezieht sich ferner eine Allerhöchste Entschliessung vom 19. Juli 1824[2]) an die Regierung von Oberbayern. Der Erzbischof von München hatte in einem (nicht plazetierten) Hirtenbriefe vom 9. Juni 1824 für wiederholte Fehltritte im Umgange beider Geschlechter die Strafe der öffentlichen Zurechtweisung vor der versammelten Kirche und des Ausschlusses aus der Kirchengemeinschaft angedroht. Gegen diese Strafandrohungen macht die A. E. geltend: »Durch die dem bischöflichen Hirtenbriefe einverleibten Strafverfügungen . . . wird die äussere bürgerliche Ehre der beteiligten Personen auf die bedenklichste Weise und mit sehr ernsthaften Folgen für das gesellschaftliche Leben, ja selbst für die Existenz der bestraften und der unglücklichen Sprösslinge ihrer Verirrungen benachteiligt, und jene Verfügungen sind sonach, als offenbare Überschreitungen des der Kirchengewalt durch die §§ 40, 43, 61 und 71 der zweiten Beilage zur Verf.-Urkunde vorgezeichneten Wirkungskreises um so mehr zu betrachten, als einerseits die Fehltritte, von welchen die Rede ist, nicht zu den öffentlichen Handlungen, durch welche eine Verachtung des Gottesdienstes aus-

1) *Döllinger* VIII 771 ff.
2) *Döllinger* VIII 74 ff.

gedrückt wird,[1]) gerechnet werden können; andererseits *die Einwilligung der Staatsgewalt zu den angedrohten Zwangsmitteln nicht in gesetzlicher Weise gegeben war.*«[2]) Daher »können Wir nicht umhin, dem bischöflichen Hirtenbriefe vom 9. Juni in seinem dispositiven Teile, soweit derselbe die äusseren Rechte und Verhältnisse Unserer Untertanen berührt, Unsere Allerhöchste Genehmigung zu versagen und insbesondere *zu befehlen,* dass den . . . gesetzten Strafandrohungen der öffentlichen Zurechtweisung vor der versammelten Kirche und des Ausschlusses aus der Kirchengemeinschaft durchaus keine Folge gegeben werden soll.«

Gegen die Auffassung Meurers sprechen auf das bestimmteste die M. E. vom 2. Sept. 1829,[3]) wonach die Staatsregierung »nicht zugeben kann, dass die kirchliche Behörde sich eines Zwangsmittels *bediene,* welches die Vernichtung einer bürgerlich-gültigen Ehe auch in ihren bürgerlichen Wirkungen herbeiführe und mit § 71 der II. Verf.-Beil. im Widerspruch stehe«; ferner die M. E. v. 21. Mai 1831[4]), wonach »den kirchlichen Behörden nach der II. Beil. zur Verf.-Urk. § 71 irgend eine Einschreitung zur Störung der nach den Staatsgesetzen eingegangenen Ehen, sohin auch die Anwendung kirchlicher Zensuren (in diesem Falle) nicht gestattet werden könne«; endlich die M. E. vom 10. Febr. 1833[5]), wonach jedes Erkenntnis, welches die Verlängerung der Detention eines Geistlichen im Korrektionshause betrifft, der Allerhöchsten »Bestätigung« zu unterstellen ist. Es ist also nicht richtig, wenn Meurer a. a. O. S. 242 A. 6 sagt, dass »eine Bestätigung kirchlicher Disziplinarerkenntnisse dem bayerischen Rechte fremd« sei.

Die neuere Ministerialpraxis ist allerdings der Auffassung Meurers günstig. So die M. E. vom 27. Februar 1871 im Falle Renftle.[6]) Der Pfarrer Renftle war wegen Nichtanerkennung des Vatikanums durch Erlass des Ordinariats Augsburg vom 19. November 1870 ab officio suspendiert, durch Erlass vom 30. November exkommuniziert und durch Erlass vom 28. Dezember abgesetzt worden. Auf erhobene Beschwerde erklärte das Ministerium, dass der Bischof von Augsburg die Regierung selbst in die Lage gesetzt habe, »dass sie ihm die weltliche Hilfe gegen den Pfarrer R. (§ 51 R.-E.) nicht

---

1) § 43 R.-E.

2) Oeffentliche und namentliche Zurechtweisungen dürfen also ohne Einwilligung der Staatsgewalt nicht einmal *angedroht* werden!

3) *Döllinger* VIII 249.

4) *Döllinger* VIII 227.

5) *Döllinger* VIII 773.

6) Vgl. die *Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten* 1872, Beilagenband S. 19—93. Archiv f. kath. K.-R. 27., S. LXXXI—LXXXV.

gewähren kann, dass sie es vielmehr ihm überlassen muss, seinen kirchlichen Anordnungen mit kirchlichen Mitteln (§ 42 R.-E.) den Vollzug zu sichern«. Die Entscheidung beruft sich zwar nicht auf den § 71, sondern auf § 58 und 51: »Die Unterwerfung unter das Plazet bildet die indispensable Voraussetzung des Rechts, die Hilfe des weltlichen Armes zum Vollzuge kirchlicher Anordnungen in Anspruch zu nehmen.« Aber sie ist doch ganz im Sinne Meurers, insoferne sie die Rechtskraft der gegen Renftle ohne vorgängige Einwilligung der Staatsgewalt ergangenen kirchlichen Straferkenntnisse ausdrücklich anerkennt und gegen den kirchenbehördlichen Vollzug keine Einwendung zu erheben findet.

Die neueste Entscheidung betrifft den Fall des Pfarrers P. in F., Diözese Würzburg. P. erhielt ein bischöfliches Dekret vom 15. März 1901 des Inhalts, dass er sich innerhalb dreier Tage um das Benefizium in E. zu bewerben habe, ansonst ihm jede Pastoration und Führung pfarramtlicher Geschäfte untersagt und ihm auf seine Kosten ein Kooperator beigegeben würde. Wir haben hier einen Fall von sog. amotio oeconomica vor uns, d. i. die Entfernung eines bepfründeten Geistlichen auf dem Verwaltungswege, welche aus administrativen Erwägungen, ohne dass ein persönliches Verschulden des Benefiziaten vorzuliegen braucht, z. B. wegen schweren Zerwürfnisses desselben mit der Gemeinde, erfolgen kann (c. 5 X 3, 19). Die amotio oeconomica ist keine Strafe, was darin zum Ausdruck kommt, dass der Benefiziat auf ein mindestens gleichwertiges Benefizium zu versetzen ist;[1]) aber sie ist doch im Sinne des § 71 ein »Zwangsmittel«, dessen Anwendung wegen seiner Wirkungen auf dem Pfründegebiet die Genehmigung der Staatsgewalt voraussetzt. — Der Pfarrer appellierte an die 2. Instanz (Bamberg), welche unter dem 31. Oktober 1901 das bischöfliche Dekret bestätigte. Die weitere Appellation nach Rom hatte die Entscheidung der C. E. E. et R. R. vom 13. Mai 1904 zur Folge: Decretum esse confirmandum.[2]) Da der Pfarrer hartnäckig blieb, wurde ihm durch Ordinariatserlass vom 16. September 1904[3]) die fernere Führung der pfarramtlichen Geschäfte und jede seelsorgerliche Tätigkeit (ausgenommen das Recht, eine stille Messe zu lesen) vom 22. September

1) *Hinschius* III 316; *Hollweck*, Strafgesetze 156; *Heiner*, Die Versetzung eines Pfarrers auf dem Verwaltungswege, im *Archiv* 85 (1905) S. 80 ff. *Gillmann*, Die Resignation der Benefizien S. 52, S. 53 A. 1; *Meurer* a. a. O. 196 ff.

2) *A. S. S.* 37. Bd., 374 ff Die neueste Entscheidung der S. C. C. vom 25. Febr. 1905 in *A. S. S.* 38. Bd., 27 ff.

3) Die Akten sind bisher nicht veröffentlicht.

1904 an untersagt und ihm ein Kooperator mit allen Rechten eines Pfarrverwesers auf seine Kosten beigegeben. Die »Einwilligung« der Staatsgewalt zu dieser suspensio ab officio war vom Ordinariat nicht eingeholt worden. Die »geistliche Amtsführung« gehört zu den inneren Kirchenangelegenheiten (§ 38 c und f R.-E.). Durch die susp. ab officio werden nun allerdings nur Rechte der geistlichen Amtsführung entzogen. Die Kirchengewalt hat also hiebei ihren »eigentlichen Wirkungskreis« nicht überschritten; aber sie hat sich nicht durchaus im Rahmen des rein geistlichen Korrektionsrechtes bezw. des § 71 gehalten. Auch nach P. E. § 19 e (vergl. oben S. 317) ist bei Suspension vom Amte die Allerhöchste Entschliessung zu erholen. Am 10. Oktober 1904 teilte das Ordinariat seine Entschliessung vom 16. September der unterfränkischen Kreisregierung mit, zugleich mit der Bitte, dem Kooperator die Vorstandschaft der Kirchenverwaltung, ev. des Armenpflegschaftsrates zu übertragen. Am 15. November 1904 erging in der Sache ein Beschluss der Regierung: dem Antrag des Ordinariats wird stattgegeben, da die Notwendigkeit der Suspension des Pfarrers und der Aufstellung eines Verwesers nicht bestritten werden könne; dem Pfarrer, welcher durch M.-E. v. 11. Februar 1904 von der Funktion eines Lokalschulinspektors im Disziplinarwege enthoben worden war, wurde die Ausübung der Funktion als Vorstand der Kirchenverwaltung und des Armenpflegschaftsrats entzogen und diese Funktionen dem Pfarrverweser übertragen. Die Nichtbeachtung des § 71 seitens des Ordinariats wird in dem Regierungsbeschluss nicht beanstandet. — Der Pfarrer P. erhob nun am 22. November 1904 Beschwerde gegen das bischöfliche Dekret vom 15. März 1901 und den Ordinariatserlass vom 16. September 1904 an die unterfränkische Regierung und zwar wegen »Missbrauchs der geistlichen Gewalt«. Die Begründung sagt: es habe kein kirchliches Disziplinarverfahren stattgefunden und es könne deshalb auch nicht von Disziplinarerkenntnissen gesprochen werden. Das Dekret gründe sich nicht auf eine ordnungsmässig geführte Untersuchung, und sei nicht das Resultat einer im gehörig besetzten Rate ordnungsmässig vor sich gegangenen Abstimmung und Beschlussfassung.[1]) *Der Erlass des Ordinariats sei nicht vor der Publikation der königlichen Staatsregierung vorgelegt worden.* P. beruft sich demnach, freilich nicht formell, auf § 71 R.-E., bezw. die oben erwähnte M.-E. vom 31. Juli 1827. Das Ministerium des Innern für Kirchen- und Schulangelegenheiten

1) Der Beschwerdeführer beruft sich hier offenbar auf die M. E. vom 8. Dezember 1834 (*Döllinger* VIII 774).



entschied am 21. Februar 1905, dass den Beschwerden des Pfarrers P. keine Folge zu geben sei. Das bischöfl. Ordinariat habe nach einem in allen kirchlichen Instanzen durchgeführten Disziplinarverfahren auf Grund eines rechtskräftig gewordenen Disziplinarbescheids v. 15. März 1901 den genannten Pfarrer durch Dekret v. 16. Sept. 1904 vom Amte suspendiert und habe sich hiebei ganz innerhalb ihres Zuständigkeitsgebiets gehalten. Die Regierung von Unterfranken und Aschaffenburg hatte weder das gegen den Pfarrer P. durchgeführte Disziplinarverfahren nachzuprüfen, noch habe für sie ein Anlass bestanden, die Angemessenheit der von der kirchlichen Oberbehörde ergriffenen Massnahmen anzuzweifeln und ihre Beihilfe zu deren Durchführung zu versagen. Eine »Handlung gegen die festgesetzte Ordnung« habe nicht vorgelegen. Der aus M. E. vom 31. Juli 1827, bezw. aus § 71 geschöpfte Einwand des Beschwerdeführers hat in der M. E. vom 21. Februar 1905 überhaupt keine Würdigung gefunden. Das Ministerium scheint demnach der Auffassung zu huldigen, dass Straferkenntnisse kirchlicher Behörden, gleichviel ob sie in das gesellschaftliche Leben eingreifen oder nicht, einer vorgängigen staatlichen Genehmigung nicht bedürfen, um Rechtskraft und (kirchenbehördliche) Vollstreckbarkeit zu erlangen; denn weder für die amotio oeconomica noch für die susp. ab officio war die staatsbehördliche »Einwilligung« erholt worden, und das Ministerium hat hierin keinen ungesetzmässigen Vorgang gefunden. Sonach verbliebe dem § 71 nur noch die Bedeutung, dass es in das Ermessen der Staatsgewalt gestellt ist, ihrerseits die Beihilfe zur Durchführung kirchlicher Strafverfügungen zu gewähren oder zu versagen.

Ich gestehe, dass ich de lege ferenda ein solches Verhältnis des Staates zur kirchlichen Strafgewalt begrüssen würde, wie es Meurer in § 71 finden will und die neuere Ministerialpraxis vorauszusetzen scheint. De lege lata aber glaube ich nachgewiesen zu haben, dass diese Auffassung weder durch den Wortlaut des § 71, noch durch den Zusammenhang mit anderen gesetzlichen Bestimmungen, noch durch die Entstehungsgeschichte und die ratio legis dieses Paragraphen, noch durch den Geist des alten Staatskirchenrechts, welcher das bayerische Religionsedikt erfüllt, gedeckt ist.

II. Kirchliche Aktenstücke und Entscheidungen.

1. Allokution Pius' X. im geheimen Konsistorium vom 16. Dez. 1907 über den Modernismus.

Venerabiles Fratres,

Relicturus Ecclesiam, quam sanguine suo acquisiverat, ac transiturus de hoc mundo ad Patrem, Christus dominus id nobis, nec semel nec obscure, praenuntiavit, fore nos insectationibus inimicorum perpetuo premendos, neque unquam in hisce terris carituros adversis. Scilicet hoc sponsae debebatur quod Sponso obtigerat; ut quomodo Huic dictum fuerat: »Dominare in medio inimicorum tuorum«,[1]) sic illa per medios hostes mediasque pugnas a mari dominaretur usque ad mare, donec, promissionis terram ingressa, perenni tranquillitate feliciter potiretur. — Quod utique divini Reparatoris oraculum, ut nullo non tempore, sic modo impleri ad unguem videmus. Alibi quidem acie apertaque dimicatione, astu alibi abstrusisque insidiis, attamen ubique Ecclesiam oppugnari conspicimus. Quidquid illius est iurium impetitur ac proculcatur: leges vel ab iis despiciuntur, quorum esset earundem tueri auctoritatem: impia interea impudentique ephemeridum colluvie fidei sanctitas morumque nitor maculatur, detrimento animorum maximo, nec minori civilis consociationis damno ac perturbatione; quod ipsi, ut alias saepe, sic non ita pridem vel inter nostrates vestris fere oculis usurpastis.

Sed his alius modo additur malum plane gravissimum: sollicitum quoddam studium late increbrescens novarum rerum, disciplinae omnis ac potestatis impatiens; quod Ecclesiae doctrinas ipsamque adeo revelatam a Deo veritatem impetens, nititur religionem sanctissimam a fundamentis convellere. Eo nimirum ducuntur (utinam pauciore numero!) qui eius, quam vulgo scientiam et criticen et progressionem et humanitatem dictitant, audacissimas opiniones coeco fere impetu amplectuntur. Hi quidem, spreta tum Romani Pontificis tum Episcoporum auctoritate, methodicam invehunt dubitationem impiissimam circa ipsa fidei fundamenta; ac, praeser-

1) Ps. CIX, 2.

tim si e clero sunt, catholicae theologiae studia aspernati, philosophiam, sociologiam, litteraturam e venenatis fontibus hauriunt; tum vero conscientiam quandam laicam catholicae oppositam pleno ore concrepant; sibique ius simul officiumque adrogant catholicorum conscientias corrigendi ac reformandi.

Lugendum plane foret si homines eiusmodi, Ecclesiae gremio relicto, ad apertos hostes convolarent: verum longe magis dolendum est quod eo devenerint caecitatis, ut se adhuc Ecclesiae filios reputent et iactent, eierato quamvis, factis etsi forte non verbis, fidei sacramento, quod in baptismate edixerunt. Sic porro, fallaci quadam animi tranquillitate ducti, christiana etiam sacra frequentant, sanctissimo Christi Corpore reficiuntur, quin et ad altare Dei, quod plane horrendum, sacrificaturi accedunt: inter haec tamen, quae praedicant, quae agitant, quae pertinaciâ summa profitentur illos a fide excidisse demonstrant, dumque se navi duci autumant, foede naufragium fecisse.

Decessorum Nostrorum exemplo, qui vigilantia maxima constantissimoque pectore sanam doctrinam tutati sunt, solliciti ne quid ei labis aspergeretur, Nos quoque, apostolici praecepti memores »bonum depositum custodi« [1]) decretum *Lamentabili* nuper edidimus, mox vero Litteras Encyclicas *Pascendi dominici gregis;* atque Episcopos gravissime commonefecimus ut, praeter cetera a Nobis praescripta, sacra praesertim seminaria diligentissime custodiant, caventes ne quid capiat detrimenti institutio adolescentium, qui in spem sacri cleri educantur: quod, gratulantes dicimus, a plerisque omnibus et volenti animo exceptum est, et strenue perficitur.

Paterno tamen huic studio *ad correptionem animarum errantium* quo pacto ab ipsis errantibus responsum sit non ignoratis, Venerabiles Fratres. Alii quidem, *in hypocrisi loquentes mendacium,* ad se quae dicebamus non pertinere professi sunt, callidis argumentis animadversioni se subducere conantes. Alii vero insolenti superbia, bonorum omnium luctu, apertissime restiterunt. Quare, quae suggerebat caritas incassum adhibitis, canonicas demum irrogare poenas, moerore animi maximo, coacti fuimus. Deum tamen, luminum ac misericordiarum Patrem, rogare impensissime non desistimus ut velit errantes in viam revocare iustitiae. Idipsum et fieri a vobis, Venerabiles Fratres, vehementer optamus, illud minime dubitantes omnem operam Nobiscum vos impensuros ad hanc luem errorum quam latissime prohibendam.

Hiernach erfolgte die Ernennung der neuen Kardinäle und Bischöfe.

---

1) Tim. 13.



2. Autorität der Entscheidungen der Bibelkommission und Strafbestimmungen betr. modernistischer Irrtümer.

(Motu proprio Pius' X. v. 18. Nov. 1907.)

PIUS PP. X.

Praestantiâ Scripturae Sacrae enarratâ eiusque commendato studio, Litteris Encyclicis *Providentissimus Deus,* datis XIV Calendas decembres a. MDCCCLXXXXIII, Leo XIII, Noster immortalis memoriae Decessor, leges descripsit, quibus Sacrorum Bibliorum studia ratione proba regerentur; Librisque divinis contra errores calumniasque Rationalistarum assertis, simul et ab opinionibus vindicavit falsae doctrinae, quae *critica sublimior* audit; quas quidem opiniones nihil esse aliud palam est, nisi *Rationalismi commenta,* quemadmodum sapientissime scribebat Pontifex, *e philologia et finitimis disciplinis detorta.*

Ingravescenti autem in dies periculo prospecturus, quod inconsultarum deviarumque sententiarum propagatione parabatur, Litteris Apostolicis *Vigilantiae studiique memores,* tertio calendas novembres a. MDCCCCII. datis, Decessor idem Noster Pontificale Consilium seu *Commissionem* de re Biblica condidit, aliquot doctrina et prudentia claros S. R. E. Cardinales complexam, quibus Consultorum nomine complures e sacro ordine adiecti sunt viri, e doctis scientiâ theologiae Bibliorumque Sacrorum delecti, natione varii, studiorum exegeticorum methodo atque opinamentis dissimiles. Scilicet id commodum Pontifex, aptissimum studiis et aetati animo spectabat, fieri in Consilio locum sententiis quibusvis libertate omnimoda proponendis, expendendis disceptandisque; neque ante, secundum eas Litteras, certa aliqua in sententia debere Purpuratos Patres consistere, quam cum cognita prius et in utramque partem examinata rerum argumenta forent, nihilque esset posthabitum, quod posset clarissimo collocare in lumine verum sincerumque propositarum de re Biblica quaestionum statum: hoc demum emenso cursu, debere sententias Pontifici Summo subiici probandas, ac deinde pervulgari.

Post diuturna rerum iudicia consultationesque diligentissimas quaedam feliciter a Pontificio de re Biblica Consilio emissae sententiae sunt, provehendis germane biblicis studiis iisdemque certa norma dirigendis perutiles. At vero minime deesse conspicimus, qui plus nimio ad opiniones methodosque proni perniciosis novitatibus affectas, studioque praeter modum abrepti falsae libertatis, quae sane est licentia intemperans, probatque se in doctrinis sacris equidem insidiosissimam maximorumque malorum contra fidei puritatem fe-

cundam, non eo, quo par est, obsequio sententias eiusmodi, quamquam a Pontifice probatas, exceperint aut excipiant.

Quapropter declarandum illud praecipiendumque videmus, quaemadmodum declaramus in praesens expresseque praecipimus, universos omnes conscientiae obstringi officio sententiis Pontificalis Consilii de re Biblica, sive quae adhuc sunt emissae sive quae posthac edentur, *perinde ac Decretis Sacrarum Congregationum pertinentibus ad doctrinam probatisque a Pontifice, se subiiciendi:* nec posse notam tum detrectatae obedientiae tum temeritatis devitare aut culpâ propterea vacare gravi quotquot verbis scriptisve sententias has tales impugnent; idque praeter scandalum, quo offendant, ceteraque quibus in causa esse coram Deo possint, aliis, ut plurimum, temere in his errateque pronunciatis.

Ad haec, audentiores quotidie spiritus complurium modernistarum repressuri, qui sophismatis artificiisque omne genus vim efficacitatemque nituntur adimere non Decreto solum *Lamentabili sane exitu,* quod V nonas Iulias anni vertentis S. R. et U. Inquisitio, Nobis iubentibus, edidit, verum etiam Litteris Encyclicis Nostris *Pascendi Dominici gregis,* datis die VIII mensis Septembris istius eiusdem anni, Auctoritate Nostra Apostolica iteramus confirmamusque tum *Decretum* illud Congregationis Sacrae Supremae, tum *Litteras* eas Nostras *Encyclicas*, addita *excommunicationis* poena adversus contradictores; illudque declaramus ac decernimus, si quis, quod Deus avertat, eo audaciae progrediatur, ut quamlibet e propositionibus, opinionibus doctrinisque in alterutro documento, quod supra diximus, improbatis tueatur, censurâ ipso facto plecti Capite *Docentes* Constitutionis *Apostolicae Sedis* irrogatâ, quae prima est in excommunicationibus latae sententiae Romano Pontifici simpliciter reservatis. Haec autem excommunicatio salvis poenis est intelligenda, in quas, qui contra memorata documenta quidpiam commiserint, possint, uti propagatores defensoresque haeresum, incurrere, si quando eorum propositiones, opiniones doctrinaeve haereticae sint, quod quidem de utriusque illius documenti adversariis plus semel usuvenit, tum vero maxime cum modernistarum errores, id est *omnium haereseon collectum,* propugnant.

His constitutis Ordinariis dioecesum et Moderatoribus Religiosarum Consociationum denuo vehementerque commendamus, velint pervigiles in magistros esse, Seminariorum in primis; repertosque erroribus modernistarum imbutos, novarum nocentiumque rerum studiosos, aut minus ad praescripta Sedis Apostolicae, utcumque edita, dociles, magisterio prorsus interdicant: a sacris item ordinibus

adolescentes excludant, qui vel minimum dubitationis iniiciant doctrinas se consectari damnatas novitatesque maleficas. Simul hortamur, observare studiose, ne cessent libros aliaque scripta nimium quidem percrebrescentia, qnae opiniones proclivitatesque gerant tales, ut improbatis per Encyclicas Litteras Decretumque supra dicta consentiant: ea summovenda curent ex officinis librariis catholicis multoque magis e studiosae iuventutis Clerique manibus. Id si sollerter accuraverint, verae etiam solidaeque faverint institutioni mentium, in qua maxime debet sacrorum Praesulum sollicitudo versari.

Haec Nos universa rata et firma consistere auctoritate Nostra volumus et iubemus, contrariis non obstantibus quibuscumque.

Datum Romae apud Sanctum Petrum, die XVIII mensis Novembris a. MDCCCCVII, Pontificatus Nostri quinto.

PIUS PP. X.

---

3. Einführung des ruthenischen Ritus in Nordamerika durch Pius X.

PIUS EPISCOPUS

SERVUS SERVORUM DEI

Ad perpetuam rei memoriam.

Ea semper fuit Apostolicae Sedis peculiaris quaedam ac propria sollicitudo ut varii ac diversi, quibus exornata splendet catholica Ecclesia, diligenter custodirentur ritus, quaemadmodum provisa plura et statuta a Decessoribus Nostris, in venerabiles maxime liturgias Orientalium Ecclesiarum, perspicue declarant.

Iam, illud Nobis enarratur, Ruthenos catholicos, numero plurimos, ex Hungaria et Galicia in Civitates Foederatas Americae Septentrionalis migrasse, suaque ibi collocata sede, complura sibi comparasse templa, singularum dioecesium probantibus Episcopis, iisdemque, ut par est, sacra eos potestate moderantibus. Dignam sane quae maximis extollatur laudibus, eorum caritatem Praesulum arbitramur, qui, summo studio miraque sollicitudine, catholicis dissimili ritu filiis praesto adhuc esse non desivere. His quidem Episcopis visum est, facilius posse Ruthenorum ritum adservari integrum et consentaneo decore administrari; posse etiam fideles ruthenos, hoc tali accedente praesidio, efficacius contra pericula armari, quibus, schismaticorum civium opera, patent, si Episcopus iisdem ritus rutheni detur. Nos autem eiusmodi amplexi sententiam, rationumque, quas supra memoravimus, permoti momentis, id consilii suscepimus,

Episcopum deligere ac nominare, qui, potestate opportune instructus, illud enitatur et contendat ut ritus graecus ruthenus, variis in missionibus Foederatarum Civitatum, incorrupte servetur.

Huius Episcopi munus quo aptius cum ordinaria iurisdictione Episcoporum cohaereat qui iis praesunt dioecesibus ubi Ruthenorum sodalitates sitae sunt, quaedam Nos, de sententia Venerabilium Fratrum Nostrorum sacri Consilii Christiano Nomini Propagando Negotiisque Orientalis Ritus cognoscendis, statuenda, pro rei gravitate, censuimus, id certo rati, horum adiumento praescriptorum, nihil assequendis commodis obstiturum, animorumque concordia, quae debet viros e sacro ordine populosque utriusque ritus coniungere, iri consultum.

CAPUT I.

De Episcopo rutheni ritus.

Art. I. Nominatio Episcopi rutheni ritus pro Civitatibus Foederatis Americae Septentrionalis, Apostolicae Sedi est omnino reservata.

Art. II. Episcopus rutheni ritus sub immediata huius Apostolicae Sedis iurisdictione ac potestate est, ac sub vigilantia Delegati Apostolici Washingtoniensis. Iurisdictionem autem ordinariam nullam habet, sed tantummodo sibi delegandam a singulis Ordinariis in quorum dioecesi Rutheni commorantur. Eius officium est circa ritus rutheni integritatem vigilare, sacra olea pro Ruthenis conficere, ecclesias rutheni ritus dedicare, Confirmationem Ruthenis ministrare, pontificalia in ecclesiis Ruthenorum peragere, et, praehabitis in singulis casibus litteris dimissoriis Ordinarii loci, clericos rutheni ritus ordinare.

Art. III. Salvo iure et officio Ordinarii loci, Episcopus rutheni ritus visitationem missionum ruthenarum inire poterit, praehabita in scriptis licentia eiusdem ordinarii, qui illi conferet facultates quas concedendas iudicaverit.

Art. IV. Episcopus rutheni ritus in visitatione rationes ab unoquoque rectore missionis exposcet administrationis bonorum missionis eiusdem, curabitque ne rector nomine ac iure proprio ea retineat, pro quorum acquisitione fideles quovis modo subsidia contulerint; simul autem operam dabit, ut iuxta leges sive dioecesanas, sive constituta in III Plenario Concilio Baltimorensi, ea bona vel quamprimum transferantur sub nomine Ordinarii loci, vel alio tuto ac legali modo ab eodem Ordinario approbando firmiter adscripta sint et maneant favore missionis.



Art. V. Peracta visitatione, Episcopus rutheni ritus certiorem faciet de statu morali et de oeconomica administratione missionis visitatae Ordinarium loci, qui opportune decernet quae ad bonum missionis in Domino expedire censuerit.

Art. VI. Controversiae, si quae exoriantur inter Episcopum rutheni ritus et Episcopos dioecesanos, deferantur, in devolutivo tantum, ad Delegatum Apostolicum Washingtoniensem, salva, item in devolutivo, appellatione ad Apostolicam Sedem.

Art. VII. Donec aliter ab Apostolica Sede decernatur, ordinaria residentia Episcopi ritus rutheni erit in urbe Philadelphia.

Art. VIII. Ad constituendam annuam stipem pro sustentatione Episcopi ritus rutheni concurrere debent singulae ruthenae communitates, eidem solvendo annuam praestationem instar cathedratici, iuxta praxim et normas vigentes in dioecesibus Civitatum Foederatarum, in quibus missiones ruthenae constabilitae inveniuntur.

Art. IX. Episcopus rutheni ritus tertio quoque anno plenam et accuratam relationem de statu personali, morali ac materiali missionum proprii ritus exhibeat Delegato Apostolico Washingtoniensi, qui eam transmittet ad Sacram Congregationem de Propaganda Fide pro Negotiis Ritus Orientalis.

CAPUT II.

De clero rutheno.

Art. X. Cum nondum habeantur sacerdotes rutheni, qui vel nati vel saltem educati sint in Civitatibus Foederatis Americae, Episcopus rutheni ritus, praevia intelligentia cum Delegato Apostolico et Ordinario loci, omni studio curet, ut seminarium pro clericis ruthenis in iisdem Civitatibus Foederatis educandis quantocius instituatur. Interim vero clerici rutheni in seminaria latina locorum, in quibus nati sunt, vel domicilium acquisiverunt, admittantur. Sed nonnisi caelibes, sive nunc sive in posterum, ad sacros Ordines promoveri poterunt.

Art. XI. Antequam habeatur numerus sufficiens presbyterorum ruthenorum, qui in Civitatibus Foederatis Americae educati fuerint, si providenda occurrat de suo rectore aliqua missio Ruthenorum vel vacans vel noviter erecta, Ordinarius loci, audito, si ita existimaverit, Episcopo rutheni ritus, idoneum sacerdotem ruthenum illic iam morantem ipsi praeficiat. Si nullus idoneus in dioecesi habeatur, ipsum postulet ab alio Episcopo Civitatum Foederatarum. Si vero nullum inibi inveniat, de re certiorem reddat S. Congregationem de Propaganda Fide pro Negotiis Ritus Orientalis, cui curae erit providere.

Art. XII. Sacerdos eligendus, sit caelebs, vel saltem viduus et absque liberis, integer vitae, zelo ac pietate praeditus, satis eruditus, lucri non cupidus, et a politicis factionibus alienus.

Art. XIII. Sacerdoti ex Europa vocato praedicta Sacra Congregatio tradet documentum, quo ipsi concedatur facultas se conferendi in Civitates Foederatas Americae ad assumendam spiritualem curam alicuius determinatae missionis ruthenae.

Art. XIV. Presbyteris ruthenis in America commorantibus penitus interdicitur, ne baptizatos sacro Chrismate consignent; et si secus fecerint, sciant se invalide egisse.

Art. XV. Quilibet ruthenus sacerdos ex Europa proveniens et in Civitatibus Foederatis Americae commorans pro fidelium rutheni ritus spirituali cura, semper manebit incardinatus dioecesi originis; attamen Episcopus ruthenus originis iurisdictionem suam in eum nullimode exercebit quoadusque ipse in Civitatibus Foederatis commorabitur. In patriam autem supra dicti sacerdotes redire nequeant absque expressa licentia Ordinarii Americani, in scriptis concedenda, in cuius dioecesi sacrum ministerium exercent. Quod si de una in aliam dioecesim Civitatum Foederatarum se conferre cupiant, requiritur consensus Episcopi *a quo* et *ad quem*, opportune facto certiore Episcopo rutheni ritus.

Art. XVI. Laici rutheni candidati ad Ordines, cuiuscumque originis et domicilii fuerint, illi dioecesi incardinati censeantur, a cuius Ordinario acceptati fuerint, et pro qua emiserint iuramentum missionis seu stabilitatis ad inserviendum in dicta dioecesi. Ab ea autem dioecesi, in qua incardinati sunt, in aliam transire nequeant, nisi praehabito consensu Ordinarii *a quo* et *ad quem*, ac opportune reddito certiore Episcopo rutheni ritus.

Art. XVII. Omnes rectores missionum ruthenarum Civitatum Foederatarum sunt amovibiles ad nutum Ordinarii loci, opportune effecto certiore Episcopo rutheni ritus. Amoveri autem non poterunt absque causis gravibus et iustis.

Art. XVIII. Datur tamen facultas presbytero amoto appellationem interponendi, in devolutivo, contra decretum remotionis ad tribunal Delegati Apostolici Washingtoniensis, qui intra tres menses a die appellationis causam definire curabit, salvo semper iure recursus ad S. Sedem, item in devolutivo.

Art. XIX. Sustentationi sacerdotis providebit communitas ruthena iuxta praxim et normas dioeceseos, in cuius finibus communitas invenitur.

Art. XX. Iura stolae et emolumenta sacri ministerii in singulis



missionibus determinanda sunt ab Ordinario loci, iuxta consuetudines locales, audito Episcopo rutheni ritus.

CAPUT III.

De fidelibus ruthenis.

Art. XXI. Fideles rutheni iis in locis in quibus nulla ecclesia nec sacerdos ritus eorum habeatur, ritui latino sese conformabunt; eisque eiusmodi facultas conceditur etiam ubi propter longinquitatem ecclesiae suae non eam possint nisi cum gravi incommodo adire: quin tamen ex hoc ritus mutatio inducatur.

Art. XXII. Laici rutheni, qui verum et stabile domicilium in Civitatibus Foederatis constituerint, transire possunt ad ritum latinum, obtenta tamen prius, in singulis casibus, venia Apostolicae Sedis.

Art. XXIII. Si contingat ut hi quandoque in patriam revertantur, tunc etsi ex Pontificio rescripto ritum latinum susceperint licebit eis, Apostolica Sede exorata, ad pristinum ritum redire.

Art. XXIV. Non licet missionariis latinis, sub poenis ab Apostolica Sede decernendis, quempiam Ruthenum ad latinum ritum amplectendum inducere.

Art. XXV. Fideles rutheni, etiam in locis quibus adest presbyter rutheni ritus, apud sacerdotem latinum ab Ordinario loci approbatum peccata sua confiteri, et beneficium sacramentalis absolutionis valide et licite obtinere possunt.

Sciant autem sacerdotes rutheni ritus, censuras et reservationes casuum in dioecesi, in qua ministerium exercent, sive vigentes sive ferendas, clerum etiam et populum eiusdem rutheni ritus afficere.

Art. XXVI. Ad vitanda gravia incommoda quae inde Ruthenis evenire possent, facultas eis fit dies festos et jejunia observandi iuxta consuetudinem locorum in quibus degunt. Attamen diebus dominicis, et festis in utroque ritu in eamdem diem incidentibus, sacrae liturgiae in ecclesia sui ritus, si in loco existat, Rutheni interesse tenentur.

CAPUT IV.

De matrimoniis inter fideles mixti ritus.

Art. XXVII. Matrimonia inter catholicos ruthenos et latinos non prohibentur; sed maritus latinus uxoris ruthenae ritum non sequatur, nec uxor latina ritum mariti rutheni.

Art. XXVIII. Si vero vir latinus in uxorem duxerit mulierem ruthenam, integrum erit mulieri ad ritum latinum, sive in actu ma-

trimonii, sive postea, durante matrimonio, transire, quin electionem semel factam, vivente viro, revocare possit.

Art. XXIX. Soluto matrimonio, mulieri ruthenae, quae ritum mariti amplexa fuerat, resumendi proprii ritus libera erit potestas.

Art. XXX. Uxori ruthenae quae maluerit in proprio ritu permanere, licebit tamen in ieiuniis et festis suum maritum sequi.

Art. XXXI. Vir ruthenus potest, si velit, ritum uxoris latinae sequi, eique pariter licebit in ieiuniis et festis ritui uxoris latinae sese conformare. Soluto matrimonio, poterit in ritu latino permanere, vel ritum ruthenum resumere.

Art. XXXII. Matrimonium inter virum latinum et ruthenam mulierem latine coram parocho latino contrahatur; inter virum vero ruthenum et mulierem latinam contrahi potest vel ruthene coram parocho rutheno, vel latine coram parocho uxoris.

Art. XXXIII. Si uterque contrahens in suo ritu permaneat, competit presbyteris respectivi ritus officium parochi erga illos exercere in rebus quae hic recensentur, nempe: in communionis paschalis, viatici et extremae unctionis administratione, in adsistentia in mortis articulo, in exequiis persolvendis atque in humatione; excepto necessitatas casu.

Art. XXXIV. Nati in Civitatibus Foederatis Americae ex patre latino et matre ruthena, latino ritu sunt baptizandi: proles enim sequi omnino debet patris ritum, si sit latinus.

Art. XXXV. Si vero pater sit ruthenus, et mater latina, liberum erit eidem patri, quod proles vel ritu rutheno baptizetur, vel etiam ritu latino, si in gratiam uxoris latinae ipse consenserit.

Art. XXXVI. Infantes ad eius parochi iurisdictionem pertinent, cuius ritu sunt legitime baptizati, cum per baptismum fiat suscepti ritus latini vel rutheni professio, ita ut ad latinum ritum spectent qui latino ritu baptizati sunt; qui vero ritu rutheno sunt baptizati, in ruthenorum numero sint habendi.

Excipitur casus quando iis baptismus alieno ritu collatus fuerit ob gravem necessitatem, cum nimirum morti proximi fuerint, vel in loco, in quo parentes tempore nativitatis morabantur, parochus proprii ritus non adesset; tunc enim ad parochum ritus, quem parentes profitentur, pertinebunt, iuxta superius statuta.

In charitate Christi, qua fideles omnium rituum peramanter complectimur, haec statuenda censuimus pro spirituali bono animarumque salute fidelium ruthenorum in Foederatis Civitatibus Americae Septentrionalis commorantium; ac minime dubitamus quin ipsi

Nostram hanc et Apostolicae Sedis erga eos sollicitudinem perfecta obedientia, imo et grato animo excipiant.

Praesentes Litteras et in eis contenta et statuta quaecumque, nulla unquam, licet privilegiata, ex caussa, colore et capite, nulloque unquam tempore de aliquo nullitatis vitio seu defectu inexcogitato et substantiali notari, impugnari aut in controversiam et iudicium vocari posse; sed tamquam ex Pontificiae providentiae officio et motu proprio, certa scientia, matura deliberatione, deque Nostrae Apostolicae potestatis plenitudine editas, omnimoda firmitate perpetuo validas et efficaces existere et fore, suosque plenarios et integros effectus sortiri et obtinere, atque ab omnibus, ad quos spectat et spectabit, inviolabiliter observari volumus et decernimus, sublata cuicumque, etiam Cardinalitia dignitate fulgenti, quavis aliter statuendi et interpretandi facultate: irritum quoque et inane decernentes quidquid in contrarium scienter vel ignoranter contigerit attentari.

Quocirca Venerabilem Fratrem Diomedem, Archiepiscopum titularem Larissensem, Nostrumque apud Episcopos Civitatum Foederatarum Americae Septentrionalis Delegatum, executorem praesentium Apostolica auctoritate constituimus, ut ipse per se vel per alium virum ecclesiastica dignitate insignitum, ab eo subdelegandum, praesentes Nostras Litteras solemniter publicet, ac omnia et singula in eis contenta a cunctis observanda curet. Eidem vero praecipimus ut singulorum actorum in praesentium evulgatione et executione exemplar authenticum intra sex menses ad hanc Apostolicam Sedem transmittat, illudque in archivo S. Congregationis de Propaganda Fide pro Negotiis Orientalis Ritus adservari mandamus. Non obstantibus Decessorum Nostrorum constitutionibus et ordinationibus, etiam in generalibus et provincialibus Conciliis editis, et quarumcumque ecclesiarum, etiam Patriarchalium, seu Ordinem et Congregationum, iuramento et confirmatione Apostolica vel quavis alia firmitate roboratis, statutis et consuetudinibus, aliisque quibuslibet, etiam motu proprio, in contrarium praemissorum concessis, licet expressa mentione dignis; quibus omnibus, perinde ac si de verbo ad verbum his litteris inserta essent, ad praemissorum effectum specialiter et expresse derogamus et derogatum esse volumus, ceterisque in contrarium facientibus quibuscumque. Harum vero transumptis etiam impressis, manu tamen alicuius Notarii publici subscriptis ac sigillo personae in ecclesiastica dignitate constitutae munitis, eamdem ubique fidem haberi volumus, quae ipsis praesentibus haberetur, si forent exhibitae vel ostensae. Nulli ergo omnino

hominum liceat hanc paginam Nostrae constitutionis, decreti, mandati, voluntatis, exemptionis, derogationis, indulti, infringere vel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hoc attentare praesumpserit, indignationem omnipotentis Dei ac beatorum Petri et Pauli, Apostolorum eius, se noverit incursurum.

Datum Romae, apud Sanctum Petrum, anno Incarnationis Dominicae millesimo nongentesimo septimo, decimo octavo calendas Iulias, di festo S. Basilii Magni, Pontificatus Nostri anno quarto.

A. Card. *Di Pietro* R. Card. *Merry del Val*
Pro-Dat. a Secretis Status.

Visa.

De Curia I. De Aquila e Vicecomitibus.

Loco † Plumbi.

Reg. in Secret. Brevium. V. Cugnonius.

---

4. Schreiben des Staatssekretärs an die französischen Bischöfe bezüglich der Stolgebühren.

Monseigneur,

Je m'empresse de porter à la connaissance de Votre Grandeur les nouvelles instructions que Sa Sainteté a jugé opportun de donner aux évêques français, au sujet du denier du culte.

Le Saint-Père reconnaît la nécessité de cette organisation, en vue de subvenir à l'entretien du culte et aux besoins de ses ministres, privés de leurs ressources par l'injuste loi de séparation. Toutefois, il tient à ce qu'on procède, dans une matière pareille, avec la plus grande délicatesse, en évitant absolument tout ce qui pourrait avoir même l'apparence de vexation ou de fiscalité: principe qui d'ailleurs a été approuvé avec tant de sagesse dans l'assemblée plénière des évêques de Paris.

Conformément à ce principe, le Saint-Père désire vivement, en premier lieu, que toute taxation fixe et obligatoire (tant personnelle que paroissiale) soit écartée, pour deux principales raisons: d'abord le système des taxes semble mettre, en quelque sorte officiellement, le ministère spirituel à prix d'argent; ensuite il expose nécessairement à l'arbitraire dans la définition du chiffre de la taxe, car il est moralement impossible de tenir compte de tous les éléments qui entrent dans l'appréciation de la capacité contributive de chaque individu ou de chaque paroisse. Les évêques devraient donc se borner à en appeler à la foi et à la charité de leurs diocésains. Ils

devraient inculquer la grave obligation qu'il y a, pour eux, de contribuer, dans la mesure de leurs ressources, à l'entretien du culte et de ses ministres, tout en faisant comprendre ce devoir par les seules voies de la persuasion.

Quant aux sanctions, qui sont une conséquence presque inévitable du système des taxes, il faudrait exclure toute sanction pécuniaire, qui est odieuse de sa nature, et plus encore la sanction qui consisterait soit à supprimer le service religieux dans les paroisses, soit à refuser aux individus le saint ministère.

Cependant il est certain que l'opinion des bons réclame qu'il y ait quelque différence dans la manière de traiter ceux qui participent et ceux qui refusent par mauvais vouloir de participer au denier du culte. En vue de donner satisfaction à cette exigence, le Saint-Père ne s'oppose pas à ce que pour les cérémonies des funérailles et des mariages on réserve aux seuls paroissiens participants de l'oeuvre du denier les honneurs de surcroîit, c'est-à-dire la pompe qui classe ces cérémonies: par exemple, la présence d'un nombreux clergé, la décoration de l'église, la solennité du chant. Cette sanction n'aurait rien d'odieux; l'opinion des bons obtiendrait ainsi satisfaction, en même temps que les autres seraient avertis que l'Eglise n'accorde des honneurs exceptionnels qu'à ses plus dévoués enfants.

Sa Sainteté espère qu'en agissant ainsi par voie d'amour et de persuasion, les évêques trouveront dans la générosité des catholiques français une digne réponse à leur appel; et par conséquent, ils ne seront pas obligés, afin de pourvoir aux besoins de l'Eglise, de recourir à des mesures qui sembleraient amoindrir la spontanéité et la religion des fidèles, dans l'accomplissement de cette grave obligation.

Je prie Votre Grandeur de vouloir bien porter ces instructions du Saint-Père à la connaissance de ses suffragants.

Agréez, Monseigneur, l'expression de mes sentiments dévoués en Notre-Seigneur.

Rome, 8. Octobre 1907.

R. Card. *Merry del Val.*



5. Schreiben des Staatssekretärs an die französischen Bischöfe über den Besuch der weltlichen Universitäten seitens der Geistlichen.

Monseigneur,

La Saint-Siège a reçu des réclamations contre le procédé de certains ecclésiastiques français, qui, pour être plus rapidement et plus facilement munis de grades universitaires, s'inscrivent aux Facultés de l'Etat, renonçant à suivre les cours des Facultés catholiques.

Votre Grandeur comprend aisément que, si on en venait à généraliser cet usage, la saine doctrine, chez les ecclésiastiques, ainsi que l'avenir des Universités catholiques, pourraient être sérieusement compromis. En effet, il ne peut pas échapper à la pénetration de Votre Grandeur que l'intégrité de la foi des jeunes étudiants, même s'ils sont clercs, ou prêtres, est exposée dans les Facultés civiles à de bien graves dangers.

Partant, d'ordre de Sa Sainteté, je m'empresse de vous rappeler que, sauf de très rares exceptions, la préférence doit être *toujours* donnée aux Universités catholiques. Les évêques sont autorisés, conformément au décret de 1896, visé par l'Encyclique, à permettre à leurs ecclésiastiques de suivre les cours des Facultés de l'Etat, seulement *en cas de nécessité* et, en tant que cette nécessité l'exige, en prenant d'autre part toutes les précautions requises. Les évêques se montreront *particulièrement difficiles* à donner cette autorisation pour les cours les plus sujets à devenir dangereux, comme ceux d'histoire, de philosophie et des matières similaires, et les recteurs des Universités catholiques ne permettront pas, de leur côté, que les ecclésiastiques, inscrits dans l'Institut dirigé par eux, qui ne sont pas munis, à cet effet, d'une autorisation expresse et spéciale de leurs évêques, suivent ces cours dans les Universités civiles.

Je prie Votre Grandeur de vouloir bien porter ces instructions du Saint-Père à la connaissance de ses suffragants.

Agréez, Monseigneur, l'expression de mes sentiments dévoués en Notre-Seigneur.

Rome, 10 Octobre 1907.

R. Card. *Merry del Val.*

---

6. Hirtenbrief der deutschen Bischöfe an den Klerus bezüglich der Enzyklika Pascendi Pius' X.

Die in Cöln versammelten deutschen Bischöfe entbieten dem hochwürdigen Klerus ihrer Diözesen Gruss und Segen.

Ehrwürdige Brüder!

Das Gut des wahren Glaubens, von der Kirche und ihren guten Kindern wie ihr Augapfel geliebt und gehütet, von lauen Christen oft so gering geschätzt, von manchen gar wie eine schwere Last widerwillig getragen, hat in seinem ganzen Werte nur Einer erkannt, — der, welcher es in die Welt gebracht hat. Er, der Gottmensch Jesus Christus, hat auch im Namen der Menschheit den vollkommenen Dank für diese Himmelsgabe zu Gott dem Vater emporgesendet, da er frohlockend im Heiligen Geiste betete: *Ich preise Dich Vater, Herr des Himmels und der Erde, dass Du dieses vor Weisen und Klugen verborgen, Kleinen aber geoffenbart hast! Ja, Vater, denn also ist es wohlgefällig gewesen vor Dir. — Alles ist mir von meinem Vater übergeben, und niemand weiss, wer der Sohn ist, als der Vater und wer der Vater ist, als der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will.* (Luk. 10, 21 f.) Und an die Lobpreisung dessen, der diese Gabe gespendet, knüpft er die Seligpreisung derer, die sie empfangen: Und er wandte sich zu seinen Jüngern und sprach: *selig sind die Augen, welche sehen, was Ihr sehet* (V. 23).

Dem Werte der Gabe entspricht die Treue und der Eifer, womit er sie den Seelen darbietet, unermüdet darauf bedacht, Zeugnis zu geben von der Wahrheit (Joh. 8, 37) und zu reden und zu lehren, was der Vater ihm aufgetragen (Joh. 12, 49); ihm entspricht auch seine Fürsorge dafür, dass sie der Menschheit nie mehr verloren gehe, allen Zeiten und Generationen angeboten werde und für immer gegen jede Verkümmerung und jedes Verderbnis gesichert bleibe.

Wie oft schon haben wir, Ehrwürdige Brüder, uns voll heiligen Staunens vertieft in das System weiser und wunderbarer Einrichtungen und Vorkehrungen, welche diese göttliche Fürsorge getroffen und mit unsterblichem Leben beseelt hat! Je mehr wir in dieses erhabene Werk der göttlichen Weisheit einzudringen suchten, um so klarer erkannten wir in unserer heiligen Kirche den auf Erden fortlebenden und fortlehrenden Christus, sein alter ego, mit seiner Lehrautorität umkleidet, von seinem Geist geleitet, von ihm mit dem Depositum fidei belehnt, von ihm auf den Felsen der Unvergänglich-

keit, Unveränderlichkeit und Unfehlbarkeit gegründet, so dass die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen können.

Mit welch beseligendem Gefühl der Sicherheit und des Geborgenseins durchströmt uns inmitten des wogenden Meeres von allzeit wechselnden und widersprechenden Lehren, Hypothesen, Meinungen und wissenschaftlichen Theorien das Bewusstsein, in der höchsten Sphäre der Wahrheit eine untrügliche göttliche Autorität zur Führerin und damit auch für alle andern Sphären des Geisteslebens einen sicheren Kompass und orientierenden Stern zu haben!

In der dankbaren Würdigung dieses unaussprechlichen hohen Glückes und Gutes seid Ihr, Ehrwürdige Brüder, mit uns einig. Ihr teilt mit uns die Überzeugung, dass der katholische Christ immerdar in Glauben und Lehre, in Übung und Leben unverbrüchlich festhalten muss an dem Dogma von dem unfehlbaren Lehramt der Kirche mit allen Konsequenzen für Lehre und Praxis, welche sich aus ihm ergeben und welche teils durch autoritative Entscheidungen des Lehramtes selbst, teils durch die theologische Wissenschaft klar und bestimmt herausgestellt und Euch wohl bekannt sind.

Ihr werdet mit uns für töricht und verwegen die Versuche halten, nach eigenem Sinn und Belieben der Betätigung des unfehlbaren Lehramts Grenzen zu ziehen, oder den Glauben von der eigenen Vernunfteinsicht oder einem eigenen, oft so wandelbaren inneren Erfahren und Erleben abhängig zu machen, oder ihn auf die Zahl der definierten Dogmen einzuschränken, oder diese Dogmen nach dem eigenen Kopf zu meistern und zu interpretieren. Das werdet ihr nicht als Glaubensgehorsam anerkennen, wenn man sich begnügen will mit einer bloss äusserlichen Annahme der Kirchenlehre und der Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes, mit blossem Nichtwidersprechen, mit einem silentium obsequiosum, mit einer Unterwerfung aus Furcht und mit Widerwillen. Nein, Ihr werdet von jedem katholischen Christen erwarten, dass er seiner heiligen Kirche und ihrem Lehramt in allem einen aus tiefster Seele kommenden, willigen und herzensfreudigen Glauben und Gehorsam entgegenbringe, durchdrungen von Ehrfurcht vor dem hier waltenden göttlichen Heiligen Geist, dem zu widersprechen und zu widerstehen Sünde sein würde. Und wenn der oberste Träger dieses Lehramtes, der Inhaber des Lehrprimates laut seine Stimme erhebt, um die ganze Christenheit zu belehren, aufzuklären, zu mahnen und zu warnen, dann horchen wir vertrauensvoll und freudig auf in der sicheren Erwartung, dass diese Stimme Wahrheit kündet und eine Botschaft des Heiles.

Haben wir sie nicht in unseren Tagen wieder und wieder vernommen? hat sie uns nicht besonders eindringlich ins Ohr und Herz geklungen in dem Rundschreiben vom 8. September v. J. »Pascendi Dominici gregis«? Ja, wirklich *in alle Welt ist hinausgedrungen ihr Schall und bis an die Grenzen der Erde ihr Wort* (Röm. 10, 18). Wohl haben auf ihren Ruf alsbald erregte Stimmen geantwortet und man hörte eifern über Geistesknechtung und Gewissenstyrannei, über unerträgliche Intoleranz und Freiheitsbindung. Aber wir wissen, was wir davon zu halten haben; wir wissen, dass so nur Menschen reden, welche das Hirtenwort des Vaters der Gläubigen nicht verstehen können oder wollen, oder welche das Rundschreiben mit von Vorurteilen getrübtem Auge, vielleicht nur stückweise oder gar nicht gelesen haben.

Wir dagegen haben aus ihm nur herausgehört den Feuereifer für *Wahrung des kostbarsten Erbgutes, für Reinerhaltung des heiligen Glaubens;* das klare, scharfe Urteil, welches von höchster Warte aus gefährliche, im Nebel und Dunkel schleichende Geistesströmungen bis auf den Grund und auf den Ursprung durchschaut und ihr eigentliches Wesen aufdeckt; die heilige Entrüstung über verwegene Versuche, die Substanz des heiligen Glaubens heimlich und hinterlistig mit modernistischen Irrtümern zu durchsetzen, die Autorität der Kirche zu untergraben; den zitternden Schlag eines Vaterherzens, welches um viele seiner Kinder bangt und *voll Betrübnis* ist.

Darum beansprucht dieses Rundschreiben unseres heiligen Vaters unsere ganze Aufmerksamkeit und es verpflichtet uns zu dankbarer Annahme und zu willigem Gehorsam. Je tiefer, Ehrwürdige Brüder, ihr in dieses von einer umfassenden Kenntnis der gegenwärtigen religiös-kirchlichen Lage eingegebene Schreiben eindringt und die Veranlassungen dazu ohne jede vorgefasste Meinung, aber von Liebe zur Kirche durchdrungen in Erwägung zu ziehen suchet, desto mehr werdet ihr einsehen, wie notwendig es war, dass der von Gott gesetzte oberste Lehrer in der Kirche für eine volle, reine und ungetrübte Erhaltung der von Gott mitgeteilten *ewigen Wahrheit* seine Stimme erhob. Wir wollen uns daher der Wucht seiner Ausführungen nicht entziehen mit der Vorstellung oder dem Vorgeben, als ob dieselben eigentlich nur auf andere Länder zutreffen. Wohl dürfen wir uns dessen getrösten, dass das im Rundschreiben gezeichnete und gerichtete System von keinem katholischen Laien oder Geistlichen in Deutschland in allen Teilen und bis in seine letzten Konsequenzen vertreten und verfochten wird. Aber die

Gefahr besteht auch bei uns, dass Ansätze zu solchen falschen Theorien unvermerkt sich einschleichen können.

Darum empfehlen wir Euch ein gründliches Studium dieser weitausschauenden und höchst zeitgemässen Enzyklika »Pascendi Dominici gregis« [1]) und des Dekretes S. R. et U. Inquisitionis vom 3. Juli 1907 und eine eingehende Besprechung derselben auf Euren Konferenzen (Dekanatskongregationen). Beide hochwichtige Kundgebungen des heiligen Stuhles werden Euch vollen Einblick gewähren in die Irrtümer, welche gerade in unserer Zeit den Glaubensstand bedrohen, Euch gegen deren Gift schützen und in den Stand setzen, auch andere davor zu bewahren. Ihr werdet auch gern die Gelegenheiten wahrnehmen, soweit nötig und möglich dem gläubigen Volk und besonders den gebildeten Ständen das wahre Verständnis derselben zu erschliessen und den ungeheuerlichen Missdeutungen derselben entgegenzutreten.

Es kann ja nicht verkannt werden, dass ein Geist der Neuerungssucht, des Zweifels und der Verneinung überall mehr und mehr auf das Denken und Forschen auch auf religiösem Gebiet unheilvollen Einfluss zu gewinnen sucht. Dieser Einfluss zeigt sich in der Sucht, neue Formen für das religiöse Bewusstsein zu finden und der Betätigung des religiösen Lebens eine neue Prägung zu geben. Damit verbindet sich die Verachtung des Alten und Hergebrachten, die Geringschätzung der Tradition, mitunter förmliche Ablehnung der gläubigen Hinnahme der Kirchenlehre und der autoritativen Aussprüche des kirchlichen Hirtenamtes.

Manche gefallen sich in dem Streben, die Sicherheit ihrer Glaubensüberzeugung ganz allein auf ihre persönliche Einsicht zu gründen, statt auf Gottes Gnade und die göttliche Stiftung des unfehlbaren Lehramts. Aber damit nicht genug, sie suchen förmlich Anschluss an die Gegensätze, wollen mit ihnen vermitteln auf Kosten der Wahrheit, finden in dem Glaubensinhalt »verlorene Posten«, welche man ohne Schaden für das Seelenheil aufgeben könne und solle. Wenn der Forschungstrieb unter Verkennung seiner Kraft und Grenzen sich auf das religiöse Gebiet wagt, richtet er durch eine verkehrte Kritik grosse Verwüstungen an. Ja, die »freie Forschung« liebt die Gefahr des Irrtums und rühmt sich dessen in dem Wahne, damit dem Fortschritt der Wissenschaft dienen zu können. So schwindet auch in manchen katholischen Kreisen die Sicherheit des richtigen Denkens, die Unbefangenheit der Gesinnung,

1) Eine autorisierte Ausgabe mit lateinischem und deutschem Text erschien bei Herder, Freiburg.



die Freudigkeit des Glaubens, das Vertrauen zur Kirche und zu den kirchlichen Vorgesetzten.

Gerade das ist charakteristisch bei denen, die einem solchen Modernismus huldigen, dass sie eine krankhafte Abneigung zeigen gegen den einzigen Arzt, der ihnen helfen könnte, gegen die kirchliche Autorität. Sie wollen von ihr nicht behelligt sein. Sie verlangen, dass man ihnen volles Vertrauen schenke, sind aber selbst voll Misstrauen und scheuer Furcht gegenüber der kirchlichen Obrigkeit. Gegen Mahnungen und Weisungen derselben verhalten sie sich ablehnend; tritt endlich die Notwendigkeit ein, ihnen mit Nachdruck zu begegnen, so klagen sie über Unduldsamkeit und Geistesknechtung und setzen der Autorität die Autonomie des Denkens, Fühlens, Wollens und Handelns entgegen, während sie selbst überaus unduldsam zu sein pflegen gegen alle, welche anders denken als sie. Sie haben die Achtung und Ehrfurcht vor dem kirchlichen Lehramt verloren und verkennen vollständig sein Wesen und seinen übernatürlichen Ursprung.

Wohl geben manche von ihnen vor und mögen auch selbst es ernstlich glauben, dass sie nur von dem Streben geleitet seien, der Sache der Kirche zu nützen, sie in der Welt wieder zu Ehren und Ansehen zu bringen und möglichst viele für das Reich Gottes zu gewinnen. Aber der Kirche kann man nur dann nützen, wenn man ihr gehorcht und sie zur Führerin nimmt. Nur was mit ihr und ihrer Lehre in Übereinstimmung ist, kann dem Reiche Gottes und der heilsbedürftigen Menschheit Segen bringen. Es gibt Gegensätze, welche nicht auszugleichen sind; man kann den christlichen Geist und den gottabgewendeten Weltgeist, Christentum und Antichristentum, Wahrheit und Irrtum nicht miteinander versöhnen wollen; versucht man es doch, so geschieht es meist auf Kosten des eigenen Glaubenslebens. »Moderne« Menschen durch ein modernisiertes Christentum zum Heil führen zu wollen, ist ein vergebliches Unterfangen. Die auf solchen Wegen selbst den Heiland finden und andere zu ihm führen wollen, denen hat der Heiland selbst das Urteil gesprochen: *Ihr werdet mich suchen und nicht finden* (Joh. 7, 34). Sie suchen den Herrn, aber nicht da, wo er zu sein versprochen hat; sie suchen ihn mit dem nicht ausreichenden Lichte ihrer menschlichen Erkenntnis und nicht im hellen und vollen Licht des Glaubens; sie suchen ihn bei den Weisen und Gelehrten einer gottentfremdeten Welt, und nicht bei der von Gott gesetzten untrüglichen Lehrerin, der Kirche. Darum erfüllt sich immerfort an ihnen sein warnendes Wort: Ihr werdet mich nicht finden.

Zu solchen und ähnlichen, auch bei uns zuweilen hervortretenden Symptomen und Ansätzen des Modernismus werden wir noch hinzuzurechnen haben jene leider sich steigende Sucht, ohne Beruf, ohne richtiges Urteil und ausreichende Kenntnisse überstürzt zu kritisieren und zu reformieren, die so recht die Krankheit unserer Zeit ist, und vor keiner Autorität Halt macht, die ehrwürdigsten Institutionen nach dem »modernen Bewusstsein« umformen, in die Organisation und Verwaltung der Kirche einen mit ihr unverträglichen Parlamentarismus und Demokratismus einführen möchte, und sich nicht scheut, in öffentlichen Blättern und Zeitschriften, sogar in kirchenfeindlichen, zur grössten Freude der Gegner ihre urteils- und pietätslosen Äusserungen über kirchliche Obern und Institutionen feilzubieten.

Gewiss, Ehrwürdige Brüder, was uns angeht, halten wir es für eine Ehre und ein Gewinn, das »improperium Christi« tragen zu dürfen (Hebr. 13, 13), und trösten uns mit dem Apostel: »Mihi pro minimo est, ut a vobis judicer, aut ab humano die; qui autem judicat me, Dominus est« (1. Kor. 4, 3. 4). Aber was uns tief zu Herzen geht, ist die Erfahrung, dass selbst einzelne Priester, angesteckt von dem Geiste der Unzufriedenheit, Kritisiersucht und Verachtung der Autorität sich soweit vergessen, dass sie in Zeitungen, selbst in kirchenfeindlichen, kirchliche Institutionen und Vorgesetzte einer ebenso unzarten wie ungerechten Kritik unterziehen, die Fahne radikaler Opposition erheben und Hilfe bei den Feinden der Kirche suchen, um ihre kirchlichen Vorgesetzten einzuschüchtern oder sich Genugtuung zu verschaffen wegen vermeintlich erlittenen Unrechts oder wegen nicht in Erfüllung gegangener Erwartungen. Ihr fühlet mit uns, wie unehrenhaft ein solches Verhalten ist, wie es die Betreffenden brandmarkt, aber auch unseren ganzen Stand blossstellt, in schwerer Zeit unsere Sache schädigt und unsere Einigkeit schwächt. »Qui non colligit mecum, dispergit« (Luk. 11, 23). Mögen die Verirrten das Wehe nicht vergessen, welches der Herr der Kirche über jene gerufen, durch welche Ärgernis kommt (Matth. 18, 7.)! Mögen alle Guten zusammen helfen, damit diese Unsitte nirgends Wurzel fassen könne!

Wir brauchen Euch, geliebte Brüder, nicht besonders zu versichern, dass wir durchaus einig sind in dem Entschlusse, mit aller Gewissenstreue das unsrige zu tun zur Bekämpfung moderner Irrtümer, welche mit den Lehren Christi in einem unversöhnlichen Widerspruche stehen und offen oder versteckt, bewusst oder unbewusst die Autorität und Ordnung der Kirche Christi zu untergraben

suchen. Wir werden, wie es unsere heiligste Pflicht ist, die grösste Sorgfalt und Aufmerksamkeit darauf verwenden, dass von den *ewigen* Wahrheiten weder etwas verloren gehe, noch getrübt werde. Hüten wie unseren Augapfel werden wir insbesondere unsere Kandidaten des geistlichen Standes, auf dass sie vorab gründlich und umfassend in den Wahrheiten, die bleiben, unterwiesen werden, auf dass sie diese und nicht veränderliche oder erst in noch unsicherer fraglicher Entwicklung begriffene Lehren und Anschauungen von Menschen dem gläubigen Volke bieten. Das ist die Sorge, die das Herz unseres heiligen Vaters erfüllt und die wir mit ihm teilen.

Man könnte aber Papst Pius X. und man könnte uns nicht gründlicher missverstehen, als wenn man aus seiner Enzyklika oder wenn man aus unserem Hirtenschreiben ein Verbot des Studiums und eine Abmahnung von wissenschaftlicher Forschung herauslesen wollte. Ein wissenschaftlich gebildeter und wissenschaftlich sich fortbildender Klerus ist unser Stolz. Unser Vertrauen und unsere Dankbarkeit wenden sich den Männern der Wissenschaft zu, welche in unseren theologischen Fakultäten und Seminarien mit grossem Eifer, im engsten Anschluss an das kirchliche Lehramt unsere Priesteramtskandidaten in das weite Gebiet der Theologie einführen, in allen Zweigen zu weiterer Arbeit anregen und in wissenschaftliche Methoden einschulen. Es ist uns auch eine wahre Herzenssorge, dass das Studium im Leben und in der Tagesordnung unserer Geistlichen seinen Platz behaupte von der Jugend bis zum Alter. Wissen wir doch, dass ein gründliches Studium an sich schon ein Präservativ ist gegen unreife Kritisiersucht, gegen die Ansteckung des Modernismus, gegen das oberflächliche Spielen mit Phrasen, mit unklaren Begriffen, Ideen und Gefühlen, welches heutzutag soviel Unheil anrichtet. Freilich muss es ein *gründliches* Studium sein, dessen Schwerpunkt beim Theologen und Geistlichen selbstverständlich in die Theologie fällt, in welcher man nie auslernt. Niemand wird sicher, selbständig und mit Erfolg in den theologischen Wissenschaften forschen, fördern und lehren können, wenn er nicht durch eine gründliche und systematische Geistesschulung hindurchgegangen ist. Dem Kundigen und Erfahrenen ist es nicht zweifelhaft, dass hierzu die Philosophie und Theologie der klassischen scholastischen Zeit, besonders des grossen Aquinaten unentbehrlich sind.

Aber auch die Gebiete der anderen Wissenschaften stehen offen, und nichts liegt uns ferner, als ein »berühret nicht, kostet nicht, fasset nicht an« (Kol. 2, 21), nichts ferner, als kleinliche

Bevormundung, als engherzige Freiheitsbeschränkung. Es ist nicht nur unsere Aufgabe, die Offenbarungswahrheiten treu zu bewahren, sondern auch sie mit stets fortschreitender Erkenntnis zu erfassen und darzulegen. Was immer uns hierin fördern und dienen kann, jede Anregung und Bestätigung, jedes neue Licht, jede Erweiterung des Gesichtskreises, jedes sichere Resultat der Wissenschaft nehmen wir dankbar und begierig an und verwerten wir im Dienste der ewigen Wahrheit. Ja, frei und freudig möget Ihr lernend und lehrend Euch bewegen im Reiche des Geistes. Aber Ihr werdet nie vergessen, dass wir der ewigen Wahrheit uns alle in allem unterzuordnen haben; dass diese den Geist nicht bindet, sondern frei macht: *die Wahrheit wird Euch frei machen* (Joh. 8, 32); dass durch Warnung vor dem Irrtum die wissenschaftliche Forschung nicht gehemmt, sondern gefördert wird, wie Wegweiser und Wegschranken den Höhenwanderer nicht behindern, sondern behüten; dass die Überwachung des theologischen Unterrichtes und der homiletischen und katechetischen Unterweisung des Volkes wie ein unveräusserliches Recht, so eine schwerverbindliche Pflicht des Bischofs ist; dass die missio zum theologischen und kirchlichen Lehramt nur vom Bischof ausgehen kann.

Zu grosser Befriedigung gereicht uns Euer Eifer und die Gewissenhaftigkeit, womit Ihr darauf bedacht seid, dem Volke Gottes mit aller Geduld und Lehrweisheit (2. Tim. 4, 2) das gesunde Brot des Geistes, die unverfälschte Speise der durch Christus geoffenbarten und durch die Kirche vermittelten Wahrheit und den Trost der heiligen Schriften (Röm. 15, 4) reichlich darzureichen. Harret aus in diesem Eifer und suchet ihn noch zu steigern. Wie notwendig dieses ist, zeigen manche gebildete katholische Laienkreise, deren sich eine gewisse Beunruhigung bemächtigt hat, als sei durch die Enzyklika das wissenschaftliche Streben und die Selbständigkeit des Denkens und Forschens bedroht, und als wolle die Mitarbeit an den Kulturaufgaben der Menschheit kirchlicherseits verboten oder unmöglich gemacht werden. Möchten sie alle doch erkennen, wie grundlos solche Befürchtungen sind! Die Kirche will nur Einer Freiheit Schranken ziehen — der Freiheit zu irren. Wenn ihre Vorschriften und Weisungen aber mitunter streng und scharf lauten, dann liegt der Grund darin, dass sie unbedingt an dem Grundsatz festhält: Die Wahrheit über alles. Zu keiner Zeit ist die Kirche dem wahren Kulturfortschritt entgegengetreten, sondern dem, was diesen Fortschritt hindert: der Unbesonnenheit, der Überstürzung, der Neuerungssucht, der krankhaften Abneigung gegen die Wahr-

heit, die von Gott kommt. Frei und ungehindert können aber wir katholische Christen mit allen unsern Kräften und Talenten eintreten in den friedlichen Wettkampf edler Geistesarbeit, echter Geistesbildung! Mit jener königlichen Freiheit, welche nur die Wahrheit verleihen kann, wollen wir alles, *was immer wahr, was ehrbar, was gerecht, was heilig, was liebenswürdig, was rühmlich, wenn etwas eine Tugend, wenn etwas eine löbliche Zucht ist* (Phil. 4, 8) — freudig umfangen, fördern, uns aneignen, verwerten, und es, bestrahlt vom Lichte des wahren Glaubens, befruchtet durch Gebet und die Gnade von oben, als wertvollsten Beitrag in die Kulturarbeit der Gegenwart einfügen! Ja, Ehrwürdige Brüder, jenen suchenden Seelen soll ein wissenschaftlich hochstehender Klerus Führer sein, und auch jener, welche der falsche Glanz einer sich aufblähenden ungläubigen Wissenschaft oder die schillernden Vorspiegelungen des Modernismus irrezuleiten und der heilsamen Zucht des Glaubens und der Kirche zu entfremden droht, — ihrer soll er sich annehmen in aller Geduld und Liebe und sie zu vertrauensvollem Anschluss an die Kirche und ihr Lehramt zurückzuführen suchen durch die Erkenntnis, dass alles Wissen und alle Wissenschaft ohne den Glauben Stückwerk bleibt, die grössten Fragen des Lebens nicht lösen, das Licht- und Heilsbedürfnis der Seele nicht stillen kann.

Gewiss, war es zu keiner andern Zeit wichtiger und notwendiger, dass der Klerus eine geschlossene Einheit bilde. Das *ut omnes unum sint* (Joh. 17, 21) im hohenpriesterlichen Gebet unseres Heilandes galt sicher in erster Linie den Hirten der Kirche; es soll auch unser stetes Flehen sein und unser Sehnen und Streben, für welches wir gerne Mühen und Opfer, unsere ganze Liebe und Sorge einsetzen. Wir können es aber nicht verstehen, wie da und dort sich die Anschauung bildete, es fehle unserem Stande die zu voller Einigung und einträchtigem Zusammenwirken nötige Organisation und es sei eine solche erst ins Leben zu rufen in der Form von Vereinen nach modernem Muster. Wir haben eine Organisation wie kein anderer Stand, eine Organisation, welche durch Jahrhunderte hindurch sich bewährt und bisher allen Anforderungen genügt hat. Wir haben den kirchlich sanktionierten Diözesanverband mit dem Bischof als Lebensmittelpunkt, und innerhalb desselben die Kapitels- oder Dekanats- (Archipresbyterats-) Verbände mit ihren pflichtmässigen und freien Konferenzen. Es fehlt nicht an Mitteln zu gegenseitiger Verständigung, zu gemeinsamer Wahrnehmung wissenschaftlicher Interessen, zu gemeinsamer Beratung und auch Erholung, zur Herbeiführung eines einmütigen Vorgehens auf pasto-

rellem, charitativem, sozialem Gebiet und auch in den eigenen Standesangelegenheiten. Es ist doch nichts weiter nötig, als dass wir diese Mittel gut verwerten und die gegebenen Verbände mit möglichst viel geistigem Leben und möglichst viel tätiger Liebe durchdringen. Von der Überzeugung geleitet, dass neue Vereinigungen weder in den Zeitverhältnissen noch in den Bedürfnissen des Klerus begründet sind, und von der Erfahrung in andern Ländern belehrt, dass solche sogar zu Abirrungen und Spaltungen führen können, statt zu vereinigen, haben wir daher einmütig beschlossen, die Bildung von Priestervereinen nicht zuzulassen mit Ausnahme der religiösen Kongregationen und solcher Vereinigungen, welche die Unterstützung in Krankheits- und Todesfällen, bei Brandschäden gez. bezwecken.

Geliebte Brüder! Aus der christlichen Urzeit tönt zu uns herüber der Ruf: Divisiones fugite ut principium malorum, omnes Episcopo obtemperate, (S. Ignat. ad Smyrn. c. 7); sine Episcopo nihil facite (ad Philad. c. 7). Das sind die Worte eines seit den ersten Tagen der Kirche hochverehrten heiligen Bischofs, nicht von Egoismus und Herrschsucht eingegeben, sondern von dem innigsten Verlangen, dass im Hirtenamte Liebe, Friede und Einigkeit herrsche. Das ist auch unser heisses Sehnen! Spiritu ferventes, Domino servientes, spe gaudentes, in tribulatione patientes, orationi instantes (Röm. 12, 11 f.), lasset uns geeint bleiben, was auch die Zukunft bringen möge, damit unser gemeinsames Leben, Lehren, Wirken, Leiden zu einer heiligen Symphonie zusammenklinge, nach dem schönen Worte desselben heiligen Apostelschülers und Martyrers:

Memorabile vestrum presbyterium, dignum Deo, ita coaptatum est Episcopo ut chordae citharae; propter hoc in consensu vestro et concordi caritate Iesus Christus canitur; sed et vos singuli chorus estote, ut consoni per concordiam, melos Dei recipientes in unitate, cantetis voce una per Iesum Christum Patri (ad Ephes c. 4).

Cöln, den 10. Dezember 1907.

A. Kardinal Fischer, Erzbischof von Cöln.
G. Kardinal Kopp, Fürstbischof von Breslau, zugleich in Vertretung des Bischofs Andreas von Ermland.
†† *Thomas*, Erzbischof von Freiburg i. B.
† *M. Felix,* Bischof von Trier.
† *Hermann*, Bischof von Münster.
† *Adolf*, Bischof von Strassburg.
† *Dominikus*, O. Cist., Bischof von Limburg.

† *Paul Wilhelm*, Bischof von Rottenburg.
† *Hubertus*, Bischof von Osnabrück.
† *Wilhelm*, Bischof von Paderborn.
† *Willibrord*, Bischof von Metz.
† *Georg*, Bischof von Mainz.
† *Adolf*, Bischof von Hildesheim.
† *Damian Joseph*, Bischof von Fulda.
† *Eduard*, Titular-Bischof von Aureliopolis und Kapitularvikar von Posen, zugleich als Vertreter des Bischofs von Culm und des Kapitularvikars von Gnesen.
† *Heinrich*, Titular-Bischof von Pergamon und Feldpropst der Armee.
† *Aloysius*, Titular-Bischof von Abila und Apostolischer Vikar von Sachsen.

---

7. Fakultät für Versetzung von Benediktiner-Mönchen aus einer in die andere Kongregation.

Beatissime Pater,

Hildebrandus de Hemptinne, Abbas Primas O. S. B., ad pedes S. V. provolutus humillime exponit:

Quum instante Ascensionis D. N. I. C. Octava, qui congregationibus confoederatis O. S. B. praesunt Abbates, Romae apud S. Anselmum, synodi celebrandae causa adessent, unitis consiliis S. V. supplicandum esse censuerunt, ut Ipsa Abbati Primati ad bonum Ordinis promovendum sequentem benigne tribueret facultatem, transferendi scilicet ab una ad alteram congregationem monachum consentientem, annuentibus utroque Abbate, scilicet Abbatiae a qua et ad quam, ac capitulo monasterii ad quod fit transitus.

Et Deus....

Vigore specialium facultatum a SSm̃o Dño Nostro concessarum Sacra Congregatio Em̃orum ac Rm̃orum S. R. E. Cardinalium negotiis et consultationibus Episcoporum et Regularium praeposita, attentis expositis, benigne annuit precibus oratoris in omnibus iuxta petita, durante ipsius oratoris munere. Contrariis quibuscumque non obstantibus.

Romae, 21. Decembris 1907.

D. Card. *Ferrata*, Praefectus.

Ph. Giustini, Secretarius.



8. Verbot des kirchl. Begräbnisses plötzlich verstorbener Katholiken, die sich akatholisch haben trauen und die ihre Kinder akatholisch erziehen lassen.

Obgleich sich die Antwort auf die Frage, ob Katholiken, die sich akatholisch haben trauen lassen oder der akatholischen Erziehung ihrer Kinder entweder ausdrücklich oder faktisch zugestimmt und infolgedessen der Exkommunikation verfallen und ohne Versöhnung mit der Kirche und ohne Zeichen der Reue plötzlich verstorben sind, kirchlich beerdigt werden können, von selbst versteht, so hat das hl. Offizium jeden Zweifel durch seine *negative* Antwort in Zukunft ausgeschlossen. Die Anfrage lautet:

Utrum catholici, qui cum acatholicis coram haeretico ministro qua tali nuptias contraxerunt, et in eiusmodi nuptiis vel expresse consenserunt acatholicae prolium educationi vel eas de facto in haeresi educari fecerunt, adeoque censuram incurrisse dicendi sunt, si apoplexia tacti et sensibus destituti aut statim aut brevi post decesserint, Ecclesiae minime reeonciliati et quin resipiscentiae signa unquam dedissent, donari possint sepultura ecclesiastica et exequiis necne.

Eminentissimi D D. Cardinales Inquisitores Generales re in generali conventu huius Supremae Congregationis habito feria IV die 8. mensis Maji 1907 mature discussa respondendum decreverunt: „*Negative*“.

---

9. Indult für die religiösen Institute, in der heiligen Nacht drei heilige Messen zu zelebrieren und die heilige Kommunion auszuteilen.

Feria V, die 1. Augusti 1907.

SSmus. D. N. D. Pius divina providentia PP. X, in solita audientia R. P. D. Adsessori S. Officii impertita, ad fovendam fidelium pietatem eorumque grati animi sensus excitandos pro ineffabili Divini Verbi Incarnationis mysterio, motu proprio, benigne indulgere dignatus est, ut in omnibus et singulis sacrarum virginum monasteriis clausurae legi subjectis aliisque religiosis institutis, piis domibus et clericorum seminariis, publicum aut privatum Oratorium habentibus cum facultate Sacras Species habitualiter ibidem asservandi, sacra nocte Nativitatis D. N. I. C. tres rituales Missae vel etiam, pro rerum opportunitate, una tantum, servatis servandis, posthac in perpetuum quotannis celebrari Sanctaque Communio omnibus pie peten-

tibus ministrari queat. Devotam vero hujus vel harum Missarum auditionem omnibus adstantibus ad praecepti satisfactionem valere eadem Sanctitas Sua expresse declarari mandavit.

Contrariis quibuscumque non obstantibus.

P. *Palombelli,* S. R. U. I. Notarius.

---

10. Gebrauch des elektrischen Lichts in Kirchen.

(Erklärung der Ritenkongr. v. 22. Nov. 1907.)

Nonnullis Postulatis lucis electricae usum in ecclesia respicientibus Sacra Rituum Congregatio, exquisito suffragio Commissionis Liturgicae ita respondere censuit:

Lux electrica vetita est non solum una cum candelis ex cera super altari iuxta decretum Natcheten. 16 Mai 1902, sed etiam loco candelarum vel lampadarum, quae coram Sanctissimo Eucharistiae Sacramento vel Sacris Reliquiis aut imaginibus Sanctorum praescriptae sunt. Pro aliis ecclesiae locis et ceteris casibus illuminatio electrica ad prudens Ordinarii iudicium permittitur: dummodo species non habeatur theatralis ad mentem decreti n. 3859 diei 4 Junii 1895.

Atque ita rescripsit et declaravit, die 22. Novembris 1907.

S. Card. *Cretoni,* Praefectus.

† D. *Panici,* Archiep. Laodicen., Secretarius.

---

11. Beerdigung der in Krankenhäusern oder an einem andern Orte ausserhalb der eigenen Pfarrei Verstorbenen.

(Kirchl. Amtsbl. f. d. Diözese Fulda Nr. XVI, 19. Dez. 1907.)

Das Recht, die Leiche zum Friedhofe zu begleiten und die kirchlichen Begräbnisfunktionen vorzunehmen, steht zunächst dem eigenen Pfarrer des Verstorbenen zu. Dem Rechte folgt der Anspruch auf die für diese Funktion festgesetzte Gebühr. Die *Lage des Friedhofs* begründet da, wo mehrere Friedhöfe vorhanden sind, für das Recht und die Pflicht des Pfarrers *keinen Unterschied.* Sind mehrere Pfarreien in einer Stadt, so haben die einzelnen Pfarrer bezüglich ihrer Pfarrangehörigen das gleiche Recht. Als *Parochianen* gelten alle Konfessionsangehörige, welche innerhalb der Pfarreigrenzen ihre *Wohnung* haben; sie bleiben auch dann Parochianen, wenn sie sich vorübergehend ausserhalb der Pfarrei aufhalten und wenn sie da sterben.

Auf Grund dieser allgemeinen Erwägungen bestimmen wir daher:

1. Ist an dem Orte, an dem sich ein Krankenhaus befindet, nur *eine* Pfarrei oder Kuratie, so steht ihr die Beerdigung eines verstorbenen Pfleglings zu, wenn diese am Orte des Krankenhauses stattfindet, auch wenn der Pflegling seinen Wohnsitz in einer *auswärtigen* Pfarrei hatte.
2. Sind an dem Orte des Krankenhauses *mehrere* Pfarreien (Kuratien), so verbleiben bezüglich eines *ortsansässigen* Pfleglings sämtliche Pfarr-Rechte dem Pfarramte (der Kuratie), in dessen (deren) Sprengel der Pflegling seinen Wohnsitz hatte. Bezüglich eines *auswärts ansässigen* Pfleglings hat das Pfarramt (die Kuratie), in dessen (deren) Sprengel das Krankenhaus liegt, das Recht der Beerdigung, wenn diese am Orte des Krankenhauses stattfindet.
3. Bei Überführung von Leichen verstorbener Pfleglinge eines Krankenhauses *nach auswärts*, steht die Aussegnung vor der Überführung dem Hausgeistlichen, in Ermangelung eines solchen dem Pfarramte (der Kuratie) zu, in dessen (deren) Sprengel das Krankenhaus liegt.
4. Durch Ziffer 1 und 2 dieser Bestimmungen wird das Recht des Pfarramts (der Kuratie) des Wohnsitzes auf Abhaltung der *Seelenopfer* nicht berührt.
5. Eine auf besonderem Rechtsgrund beruhende Pflicht eines für das Haus besonders bestellten Priesters oder eines Pfarramtes, alle katholischen Pfleglinge des Hauses zu *pastorieren*, wird durch vorstehende Bestimmungen nicht berührt, aber durch eine solche Verpflichtung wird auch das Recht des Pfarrers (Kuraten) des Wohnsitzes eines Pfleglings hierzu nicht ausgeschlossen.

Bischöfliches General-Vikariat.

---

12. Aufhören der gemeinschaftlichen Oberämter und Ämter und künftiges Zusammenwirken der Dekanatämter und Pfarrämter mit den weltlichen Behörden im Interesse der K. Zentralleitung des Wohltätigkeitsvereins.

(Kirchl. Amtsblatt f. d. Diözese Rottenburg Nr. 3. 1908.)

An die hochwürdigen Dekanatämter, Pfarrämter und Pfarrkuratien.

Nach dem Inkrafttreten der neuen württembergischen Gemeinde- und Bezirksordnung vom 28. Juli 1906 haben die bis-

herigen gemeinschaftlichen Ämter (abgesehen von Gemeinden, in welchen die Ausscheidung des örtlichen Kirchenvermögens noch nicht vollzogen ist) als ein in die Gemeindeorganisation eingefügtes Amt zu bestehen aufgehört.

Ebenso ist das bisherige gemeinschaftliche Oberamt (abgesehen von dem gemeinschaftlichen Oberamt in Schulsachen) auf das ihm ausdrücklich vorbehaltene Gebiet des die Aufsicht über die Verwaltung der Gemeindestiftungen behandelnden Artikels 191 der Gemeindeordnung künftig beschränkt. Durch die Kgl. Verordnung vom 27. November v. Js. (Reg.-Bl. S. 787) ist die Kgl. Verordnung vom 23. August 1825 über den Wirkungskreis und Geschäftsgang der gemeinschaftlichen Oberämter (Reg.-Bl. S. 457) formell aufgehoben worden und das Verfahren des gemeinschaftlichen Oberamts im Sinne des Art. 191 der Gemeindeordnung ist nunmehr in § 278 der Vollzugsverfügung zur Gemeindeordnung vom 6. Oktober 1907 (Reg.-Bl. S. 433) geregelt.

Wie das Kgl. Ministerium des Innern in einem Erlass an die Kgl. Stadtdirektion in Stuttgart und die Kgl. Oberämter etc. vom 9. Dezember 1907 bekannt gibt, ist »indessen durch diese Neuregelung nicht beabsichtigt, das bisherige Zusammenwirken der weltlichen und kirchlichen Behörden auf den gemeinschaftlichen Gebieten auch sachlich einzuschränken, vielmehr erblickt das Ministerium in einem Zusammenwirken der beiden Behörden eine wesentliche Förderung der Bestrebungen, insbesondere auf dem Gebiet der öffentlichen Wohltätigkeit. Dementsprechend wird auch die Zentralleitung des Wohltätigkeitsvereins in denjenigen Bezirken, in welchen Bezirkswohltätigkeitsvereine bestehen, die letzteren, in denen ein Zusammenwirken der weltlichen und geistlichen Bezirks- und Ortsvorstände durch die Organisation gesichert ist, zu Trägern ihres Verkehrs in Bezirksangelegenheiten machen und in den übrigen Bezirken in ihrem Geschäftsverkehr in der Regel sich der Vermittlung der Kgl. Oberämter und K. Dekanatämter unter der Adresse »K. Oberamt und K. Dekanatamt« und weiterhin der K. Pfarrämter und Schultheissenämter unter der Adresse »K. Pfarramt und Schultheissenamt« bedienen, wofern nicht der Natur der Sache nach nur eine der beiden Stellen in Betracht kommt«.

Demgemäss sehen wir uns veranlasst, die Dekanatämter und Pfarrämter anzuweisen, bei den in den Geschäftskreis der Königl. Zentralleitung des Wohltätigkeitsvereins in Stuttgart fallenden Angelegenheiten in bereitwilligem und einträchtigem Zusammen-

wirken mit den weltlichen Behörden der christlichen Charitas zu dienen.

Rottenburg, den 24. Januar 1908.

Bischöfliches Ordinariat.
† *Paul Wilhelm*, Bischof.

---

13. Veröffentlichung der Gottesdienstordnung betreffend.

(Anzeigebl. f. d. Erzdiözese Freiburg Nr. 1. 1908.)

An die hochwürdige Pfarrgeistlichkeit der Erzdiözese:

Es ist uns der Wunsch ausgesprochen worden, dass die in den einzelnen Kirchen bestehende Gottesdienstordnung an grösseren Orten nicht nur durch die Verkündigungen von der Kanzel und durch die Lokalblätter, sondern auch durch einen besonderen Anschlag an den Kirchentüren bekannt gegeben werde.

Die Gründe, die hiefür geltend gemacht werden, sind der Beachtung wert, da sie mehrfach in das religiöse Leben eingreifen.

Durch die vielfachen Verkehrserleichterungen ist eine grössere Bewegungsfreiheit ermöglicht worden, die namentlich an Sonn- und Feiertagen fleissig ausgenutzt wird. Überall können sich Fremde, Reisende, Touristen einstellen. Infolge der Erwerbsverhältnisse sind die Domizilswechsel ganzer Familien häufiger geworden. Auch der Zuzug und öftere Wechsel von Arbeitern und Dienstboten, besonders in grösseren Städten, macht es wünschenswert, dass jeder Katkolik, der in Erfüllung seiner religiösen Pflichten gewissenhaft ist, sich sagen kann: Wo ich mich befinde, sei es auf der Reise, sei es zum ständigen, sei es zum vorübergehenden Aufenthalt — in jeder katholischen Kirche finde ich einen Wegweiser zur Erfüllung meiner religiösen Bedürfnisse.

Wir empfehlen deshalb den hochwürdigen Pfarrämtern besonders in Städten, Marktflecken, grösseren Ortschaften und Wallfahrtsorten, ihre jeweilige Gottesdienstordnung auch durch Anschlag an den Kirchentüren womöglich mit gedruckten Formularien bekannt zu geben. Da der Kreislauf des Kirchenjahres und die Jahreszeit manche Veränderungen in Abhaltung des Gottesdienstes mit sich bringt, auch die Einflüsse der Witterung öftere Erneuerung der Anschläge notwendig machen, so empfiehlt es sich, gleich eine grössere Anzahl der nötigen Formularien vorrätig zu haben.

III. Staatliche Aktenstücke und Entscheidungen.

1. Die Baufallschätzungen an den katholischen Pfründegebäuden in Bayern.

(Ministerialerlass v. 1. Sept. 1907.)

Die in oben bezeichnetem Betreffe ergangene Höchste Entschliessung des Kgl. Staatsministeriums des Innern für Kirchen- und Schulangelegenheiten vom 1. September 1907 wird hiemit zum Abdruck gebracht.

Passau, den 16. September 1907.

M. Alteneder,
Generalvikar.

M. Garhammer,
Sekretär.

Nr. 19585. *Abdruck.*

Bekanntmachung.

Die Baufallschätzungen an den katholischen Pfründegebäuden betr.

Kgl. Staatsministerium des Innern für Kirchen- und Schulangelegenheiten.

Im Namen Seiner Majestät des Königs.

Auf Grund Allerhöchster Ermächtigung wird nach Einvernahme der beteiligten Kgl. Regierungen, Kammern des Innern, und der oberhirtlichen Stellen angeordnet, dass die Baufallschätzungen an denjenigen katholischen Pfründegebäuden, bei denen die Baulast den Pfründestiftungen und Pfründebesitzern obliegt, bis auf weiteres nicht erst nach Wiederbesetzung der erledigten Pfründen, sondern sobald als möglich nach Eintritt der Pfründe-Erledigung vorzunehmen sind.

Durch diese Vorverlegung der Baufallschätzungen, die zunächst nur den Versuch einer Entlastung der baupflichtigen Pfründebesitzer darstellt, soll der Zeitpunkt für das Baufallschätzungsverfahren nicht ein für allemal endgültig festgelegt werden. An der Hand der Erfahrungen, die mit der vorerst nur probeweise einzuführenden Neuerung gemacht werden, wird nach Umfluss entsprechender Zeit zu prüfen sein, ob die gegenwärtige Anordnung sich so bewährt hat, dass ihr dauernde Geltung beizulegen ist.

Zur Ausführung der verfügten Massnahme werden von dem mit den erforderlichen Vollzugseinleitungen Allerhöchst betrauten Kgl. Staatsministerium des Innern für Kirchen- und Schulangelegenheiten im Einverständnisse mit den Kgl. Staatsministerien des Innern und der Finanzen folgende Bestimmungen für die Vornahme der Baufallschätzungen bei den von der Pfründe und dem Pfründebesitzer zu unterhaltenden katholischen Pfründegebäuden erlassen:

1. Die Distriktsverwaltungsbehörden haben künftig, sobald ihnen die Erledigung einer zu ihrem Amtsbezirke gehörenden, mit der Baulast behafteten katholischen Pfründe bekannt wird, sofort von sich aus, ohne einen besonderen Regierungsauftrag abzuwarten, die Baufallschätzung auf einen *möglichst nahen* Zeitpunkt anzuberaumen.

2. Zur Baufallschätzung ist ausser den übrigen Beteiligten stets auch *ein Vertreter der Pfründestiftung* zu laden. Für die Vertretung der erledigten Pfründe bei der Baufallschätzung ist in der Art zu sorgen, dass für jeden Dekanatsbezirk mit dieser Aufgabe auf gutachtlichen Vorschlag der oberhirtlichen Stelle von der Kgl. Regierung, Kammer des Innern, zwei Geistliche betraut werden, von denen der eine als regelmässiger Vertreter der Pfründestiftungen, der andere als sein Stellvertreter für Behinderungsfälle zu bestimmen ist. Dass die als Vertreter der Pfründestiftungen bei Baufallschätzungen berufenen Geistlichen im Dekanatsbezirke ihren Wohnsitz haben, ist nicht unbedingt erforderlich und es ist auf Wunsch der oberhirtlichen Stellen die Bestellung der gleichen Geistlichen für mehrere Dekanatsbezirke nicht ausgeschlossen.

Die als Pfründevertreter bei Baufallschätzungen bestimmten Geistlichen sind den Distriktsverwaltungsbehörden, für deren Amtsbezirk sie aufgestellt sind, von den Kgl. Regierungen, Kammern des Innern, nach Namen und Wohnort bekanntzugeben.

3. Von der Distriktsverwaltungsbehörde soll zur Baufallschätzung in der Regel nicht mehr als ein amtlicher *Sachverständiger* beigezogen werden. Soferne in der nächsten Finanzperiode bei den Kgl. Landbauämtern eine Personalvermehrung eintritt, besteht Aussicht, dass in Zukunft durchweg die Beamten dieser Behörden als amtliche Sachverständige bei Baufallschätzungen verwendet werden können. Zurzeit ist eine allgemeine Übertragung dieser Aufgabe an die Kgl. Landbauämter wegen ihrer Geschäftsbelastung noch nicht tunlich.

Wie den übrigen Beteiligten, so steht auch dem Vertreter der Pfründestiftung die etwa nach Lage der Verhältnisse angezeigte Beiziehung eines Sachverständigen frei.

4. Wenn mit der Verwesung der erledigten Stelle ein anderer Geistlicher als der abtretende Pfründebesitzer betraut ist, soll auch dieser *Verweser* zur Baufallschätzung beigezogen werden. Die Wahrung und Vertretung der Interessen der Pfründestiftung kommt jedoch auch in diesem Falle dem für diesen Zweck besonders bestellten Pfründevertreter zu. Der Verweser hat bei der Baufallschätzung zunächst nur seine eigenen persönlichen Interessen wahrzunehmen; ausserdem wird er häufig auch der Kommission mit Aufschlüssen über den baulichen Zustand der Pfründegebäude an die Hand gehen können.

5. Die Wendung der bei der Baufallstiftung zu Lasten des Pfründevorgängers ermittelten Baufälle soll in der Regel dem Pfründenachfolger gegen Zuweisung der hiefür eingeschätzten Beträge übertragen werden. Bei Bewerbsausschreibungen von Pfründen, die der Landesherrlichen Verleihung unterliegen, soll deshalb auch das Baufallschätzungsergebnis mit dem Bemerken bekannt gegeben werden, dass der künftige Pfründeinhaber die Wendung der zu Lasten seines Vorgängers festgestellten Baufälle um die eingeschätzten Summen zu übernehmen habe. Besonderes Gewicht ist darauf zu legen, dass durch die Aufnahme des Ergebnisses der Baufallschätzung in die Ausschreibung der Pfründe die Wiederbesetzung nicht verzögert werde. Zur Vermeidung einer solchen Verzögerung ist mit dem Ausschreiben nicht etwa bis zum Erlasse oder gar bis zur Rechtskraft des auf die Baufallschätzung ergehenden Bescheides zuzuwarten. Es wird vielmehr genügen, wenn in dem Ausschreiben das von der Kommission festgestellte Baufallschätzungsergebnis der Summe nach bekanntgegeben und dabei kurz hervorgehoben wird, ob die Baufallschätzung von irgend einer Seite beanstandet worden ist. Diese Angabe wird, wenn die Distriktsverwaltungsbehörde sich pflichtgemäss eine förderlichste Vornahme der Baufallschätzung und eine tunlichst beschleunigte Einsendung der Verhandlungen an die Kreisstelle angelegen sein lässt, in den meisten Fällen in den Ausschreiben aufgenommen werden können, ohne dass dieses deshalb einen besonderen Aufschub erleidet. Sollte der Distriktsverwaltungsbehörde etwa wegen noch erforderlicher Erhebungen oder aus sonstigen Gründen eine sofortige Vorlage der Baufallschätzungsverhandlungen an die Kreisstelle nicht möglich sein, so hat sie ihr unverzüglich Vorbericht darüber zu erstatten, welches Ergebnis die Baufallschätzung gehabt hat und ob sie von den Beteiligten anerkannt oder von irgend einer Seite beanstandet worden ist.

Soferne trotz vorstehender Anordnungen in dem einen oder

anderen Falle durch das Zuwarten bis zum Bekanntwerden des Baufallschätzungsergebnisses die Ausschreibung der Pfründe zur Bewerbung zu sehr aufgehalten würde, soll das Ausschreiben nicht verzögert, darin aber bemerkt werden, dass der Pfründenachfolger die bei der Baufallschätzung zu Lasten seines Vorgängers eingeschätzten Bauvornahmen um die hiefür angelegten Beträge zu wenden habe, und dass das noch nicht bekannte ziffermässige Ergebnis der Baufallschätzung sobald als möglich in einem Nachtrage zum Ausschreiben bekanntgegeben werden wird.

In den nach den seitherigen Erfahrungen seltenen Fällen, in denen das Baufallschätzungsergebnis von beteiligter Seite angefochten wird, soll von den Kreisstellen vor Erstattung des Besetzungsberichts den in Betracht kommenden Pfründebewerbern unter Bekanntgabe des entscheidenden Inhalts des bis dahin wohl ergangenen Baufallschätzungsbescheides Gelegenheit zur Äusserung darüber gegeben werden, ob sie bei der aus dem Bescheide sich ergebenden Sachlage ihre Bewerbung aufrecht erhalten.

Sollten bei Erstattung des Besetzungsberichts die gegen die Baufallschätzung von Beteiligten erhobenen Erinnerungen noch nicht rechtskräftig verbeschieden sein, so wäre den Pfründebewerbern hievon Kenntnis zu geben und ihre Erklärung einzuholen, ob sie bereit sind, im Falle einer Berücksichtigung ihrer Bewerbung die Wendung der Baufälle nach Massgabe der ergehenden Entscheidung zu übernehmen.

Bei Pfründen der freien bischöflichen Kollation ist von den Kgl. Regierungen, Kammern des Innern, sofort nach Einlauf der Baufallschätzungsverhandlungen oder des von der Distriktsverwaltungsbehörde erstatteten Vorberichtes den oberhirtlichen Stellen das von der amtlichen Kommission ermittelte Baufallschätzungsergebnis unter Hervorhebung, ob von den Beteiligten Erinnerungen geltend gemacht worden sind, mitzuteilen.

Bei Privatpatronatspfründen ist dem präsentierten Geistlichen noch vor Bestätigung der Präsentation von der Kgl. Regierung, Kammer des Innern, das Baufallschätzungsergebnis mit dem Bemerken zu eröffnen, dass er die zu Lasten des Pfründevorgängers festgestellten Bauschäden um die eingeschätzten Beträge zu wenden habe.

6. Bei Pfründen, bei denen eine alsbaldige Wiederbesetzung nicht in Aussicht genommen ist und bei denen infolgedessen eine länger dauernde Verwesung eintritt, sind behufs Wendung der bei der Baufallschätzung erhobenen Baugebrechen von der Pfründe-

kuratelstelle im Benehmen mit der oberhirtlichen Stelle die erforderlichen Verfügungen zu treffen.

Soll eine solche längere Zeit vakant gestellte Pfründe wiederbesetzt werden, so ist von der Kgl. Regierung, Kammer des Innern, im Einvernehmen mit der oberhirtlichen Stelle zu prüfen, ob ein Bedürfnis für Vornahme einer neuerlichen Baufallschätzuug besteht und bejahenden Falles Termin hiefür anzuberaumen; dieser soll nur aus besonderen Gründen auf die Zeit nach Eintritt der Wiederbesetzung festgelegt werden. Findet die Baufallschätzung nach Wiederbesetzung der Pfründe statt, so steht die Vertretung der Pfründestiftung dem neuen Pfründeinhaber zu. Soferne nach Wiederbesetzung einer Pfründe, die während eines grösseren Zeitraumes unbesetzt geblieben ist, vom neuen Pfründebesitzer die Vornahme einer Baufallschätzung beantragt wird, so soll einem solchen Antrage stattgegeben werden, auch wenn die Pfründekuratelstelle von sich aus eine Baufallschätzung nicht für geboten erachtet hat.

7. Bei Baufallschätzungen, die zur Winterszeit nach grösseren Schneefällen erfolgen, kann die Feststellung des Zustandes einzelner Bauteile, namentlich von Dachungen oder Zäunen, Schwierigkeiten begegnen. Durch Einvernahme der zuletzt mit Instandsetzungsarbeiten betrauten Handwerksleute oder der Bediensteten des abgegangenen Pfründebesitzers oder sonstiger mit den Verhältnissen bekannter Persönlichkeiten wird sich jedoch immerhin eine annähernde Schätzung des Aufwandes für Wendung bestehender Mängel erzielen lassen. Von einer Verschiebung der Baufallschätzung bis zum Eintritte günstigerer Witterung wird deshalb in solchen Fällen abgesehen werden können. Die amtliche Kommission wird, wenn sie in der angedeuteten Weise verfährt, in der Lage sein, für Instandsetzung der fraglichen Bauteile eine Pauschalsumme einzuschätzen. Beteiligte, die sich hiebei nicht beruhigen wollen, können im Baufallschätzungstermine zu Protokoll entsprechenden Vorbehalt einlegen. Haben sie dies rechtzeitig getan, so soll auf ihren Antrag von der Kgl. Regierung, Kammer des Innern, nach Wegfall der einer genauen Ermittlung der treffenden Bauschäden entgegenstehenden Hindernisse ein weiterer Baufallschätzungstermin angesetzt werden, der ausschliesslich zur Verhandlung über die nur vorläufig eingeschätzten Schäden bestimmt ist.

8. Der mit Leitung der Baufallschätzung betraute Beamte soll darauf hinwirken, dass zwar alle im Interesse eines guten baulichen Zustandes der Pfründegebäude zu wendenden Baugebrechen sorgfältig festgestellt werden, dass aber hiebei jedes *unnötige, den*

Pfründevorgänger belastende Übermass vermieden wird. Bei den Baufallschätzungen sind seither nicht selten verschiedene Mängel eingeschätzt und dem Pfründenachfolger zur sofortigen Wendung überwiesen worden, die wie z. B. die Erneuerung des Anstrichs von Türen und Fenstern, die Ausbesserung von Teilen der Zimmerböden oder Pflasterungen usw. ohne Beeinträchtigung der Benützbarkeit der Pfründegebäude unbedenklich auf einen späteren passenden Zeitpunkt zurückgestellt werden könnten. Die Ansätze für solche geringfügige Baugebrechen, die mehr als Schönheitsfehler wie als wirkliche, alsbaldiger Wendung bedürftige Baufälle erscheinen, machen zusammen oft eine ziemlich namhafte Summe aus, die den Pfründevorgänger nicht unerheblich belastet und dem Pfründenachfolger nicht wesentlich zugute kommt. Denn wenn der letztere solche Mängel sofort, bevor ein unmittelbares Bedürfnis besteht, wenden muss, wird er bei seinem Abgange von der Pfründe leicht selbst in die Notwendigkeit versetzt, für ähnliche Gebrechen gleichfalls einen annähernd ebenso hohen oder vielleicht noch grösseren Betrag aufwenden zu müssen. Zur Fernehaltung einer vermeidbaren Belastung der Pfründebesitzer wird sich ein billiger Ausgleich in der Art empfehlen, dass für kleinere, eine sofortige Abstellung nicht erfordernde Mängel eine entsprechende *Abnützungsquote* in Anschlag gebracht wird und dass dem Pfründenachfolger die Bestimmung des Zeitpunktes für Wendung der Mängel freigestellt bleibt. Bei Pfründen, bei denen ein für kleine Baufälle verwendbarer Baufond besteht, können die für die Mängel solcher Art veranschlagten Beträge, wenn sie dem Fond zu entnehmen wären, bis auf weiteres darin belassen oder, falls sie von dem Pfründevorgänger oder seinen Erben entrichtet werden müssen, vorläufig in den Fond eingelegt werden. Unter Hinzurechnung des Zinsenanfalls wird sich in manchen Fällen allmählich eine Summe ergeben, mit der der Pfründebesitzer seinem Nachfolger gegenüber ohne Aufwendung eigener Mittel für die Instandhaltung der betreffenden Bauteile aufkommen kann.

9. Über den Umfang der dem Pfründebesitzer obliegenden Bauverbindlichkeiten bestehen, wie öfters wahrgenommen wurde, bei den Vollzugsbehörden und insbesondere auch bei den von ihnen beigezogenen Sachverständigen manchmal nicht ganz zutreffende Anschauungen. Bei den Baufallschätzungen wird nicht immer im Auge behalten, dass in den hier in Betracht kommenden Rechtsgebieten der Pfründebesitzer keineswegs die gesamte Pfründebaulast zu tragen hat, sondern dass ihn nur die sogenannte kleine Baulast

und die Haftung für grosse Baufälle trifft, die durch seine Schule infolge Vernachlässigung der rechtzeitigen Wendung kleiner Baufälle entstanden sind, während die grosse Baulast in der Regel auf der Pfründestiftung ruht.

Das in der Anlage im Auszuge mitgeteilte Erkenntnis des Kgl. Verwaltungsgerichtshofes vom 18. Januar 1907 verbreitet sich des näheren über die für Ausscheidung der grossen und kleinen Baulast in den älteren bayerischen Gebietsteilen massgebenden rechtlichen Gesichtspunkte, insbesondere auch über die Frage, inwieweit hiebei die Bestimmungen des Bürgerlichen Gesetzbuches über Niessbrauch zur Anwendung zu kommen haben.

Dem Leiter der Baufallschätzungskommission und dem amtlichen Sachverständigen erwächst die Aufgabe, darauf Bedacht zu nehmen, dass bei Ausscheidung der Baufälle, die einerseits auf die haftbaupflichtige Pfründestiftung oder bei Beeinträchtigung der Kongrua auf die subsidiär Baupflichtigen und anderseits auf den abgetretenen Pfründenutzniesser entfallen, in einer den geltenden Rechtsgrundsätzen entsprechenden Weise verfahren wird.

10. Die Kosten für Beiziehung eines Vertreters der Pfründestiftung (s. Ziffer 2) und des von ihm etwa mitgebrachten Sachverständigen (s. Ziffer 3) sind, soweit sie nicht aus freien Stücken von dem Pfründevorgänger oder seinen Erben beglichen oder auf das Interkalare übernommen werden, als Kosten des Baufallschätzungsverfahrens zu behandeln, über deren Tragung im Baufallschätzungsbescheide Ausspruch zu treffen ist. Den Kgl. Regierungen, Kammern des Innern, ist es unbenommen, im Benehmen mit den oberhirtlichen Stellen allgemeine Sätze für die den Pfründevertretern zu gewährende Entschädigung aufzustellen.

11. Die vorstehenden Anordnungen haben, soweit sie sich auf das formale Verfahren beziehen, auf die Baufallschätzungen für alle jene Pfründen Anwendung zu finden, die sich nach dem Erscheinen der die gegenwärtige Bekanntmachung enthaltenden Nummer des Ministerialblattes erledigen. Ob bei früher erledigten und noch nicht wiederbesetzten Pfründen mit der Anberaumung der Baufallschätzung bis zur Wiederbesetzung zuzuwarten oder ob auch bei solchen Pfründen eine sofortige Vornahme der Baufallschätzung anzuordnen sei, haben die Kgl. Regierungen, Kammern des Innern, für den einzelnen Fall in eigener Zuständigkeit zu bemessen.

Damit während der nächsten Zeit die schleunige Vornahme von Baufallschätzungen für neuerledigte Pfründen nicht etwa mit Rücksicht darauf einem Anstande begegnet, dass die Aufstellung der

ständigen Vertreter der Pfründebestimmungen noch nicht erfolgt ist, haben die Kgl. Regierungen, Kammern des Innern, über die Vertretung der Pfründestiftungen bis zur endgültigen Regelung dieser Frage im Benehmen mit den oberhirtlichen Stellen ohne Verzug einstweilige Verfügung zu treffen, sei es, dass vorerst allgemein etwa der Dekan als Pfründevertreter bestimmt, oder dass für jede der nächsten Baufallschätzungen ein besonderer Pfründevertreter bestellt wird.

12. Hinsichtlich des Verfahrens bei *Wittumsbesichtigungen,* das durch gegenwärtige Bestimmungen nicht berührt wird, bleiben die etwa veranlassten Anordnungen den Kgl. Regierungen, Kammern des Innern, im Benehmen mit den oberhirtlichen Stellen vorbehalten.

13. Die Bestimmungen in § 44 der Allerhöchsten Verordnung vom 13. November 1857 über das Staatsbauwesen (Weber, Sammlung Bd. V S. 89) bleiben in Kraft. Selbstverständlich kann jedoch bei allen Baufallschätzungen, die vor der Wiederbesetzung der Pfründe stattfinden, künftig die Beiziehung eines Sachverständigen durch den antretenden Pfründebesitzer oder seinen Stellvertreter nicht mehr in Betracht kommen.

14. Die Kgl. Regierungen, Kammern des Innern, rechts des Rheins mit Ausnahme der von Unterfranken und Aschaffenburg, haben die gegenwärtige Bekanntmachung samt Anlage in ihren Kreisamtsblättern zu veröffentlichen und *bis 1. Dezember 1909* über die Erfahrungen bei Durchführung der neuen Bestimmungen nach Einvernahme der oberhirtlichen Stellen zu berichten.

München, den 1. September 1907.

Dr. *v. Wehner.*

---

2. Pflege der Kirchengebäuden.

Der Minister
der geistlichen, Unterrichts- und
Medizinal-Angelegenheiten.
G. I. C. Nr. 12282. G. II. U. IV a.

Berlin W 64, den 22. Okt. 1907.

Nach wiederholt gemachten Erfahrungen wird den Kirchengebäuden vielfach nicht die erwünschte Pflege zuteil. Dadurch, dass anfänglich geringe Schäden an Dächern, Seitenwänden, Fussböden und Fenstern, Feuchtigkeit in den Mauern u. dgl. nicht rechtzeitig beachtet werden, greifen Zerstörungen, die sich zunächst auf äussere Teile beschränkten, auf die Substanz des Gebäudes, auf Malereien und auf die Einrichtungsgegenstände über und führen unter Um-

ständen deren gänzlichen Verfall herbei. Abgesehen von dem Verluste ideeller Werte ist meist ein bedeutend höheren Aufwand von Mitteln die Folge nicht rechtzeitiger Abstellung von Baumängeln. Die dauernde sorgsame Pflege der Kirchengebäude und ihrer Ausstattung liegt daher im eigensten Interesse der Kirchengemeinden. Ein wirksames Mittel zur Herbeiführung einer solchen besteht darin, dass die Gemeinden einen Pfleger, am besten einen erfahrenen Handwerker — Maurer oder Zimmermann — bestellen, der neben der Ausübung seines Berufes gegen ein bescheidenes festes Entgelt die Kirchen, namentlich die Dächer, Dachkonstruktionen, Fussböden und Fenster, auch die Entwässerungseinrichtungen, Heizungs- und Lüftungsanlagen dauernd beobachtet und untersucht und von jedem Schaden, den er findet, rechtzeitig Meldung macht. Die aus der Besoldung eines solchen Pflegers erwachsenen geringfügigen Kosten werden reichlich dadurch aufgewogen werden, dass es viel seltener zu umfangreichen und kostspieligen Instandsetzungsarbeiten kommt, als bei der Vernachlässigung der Kirchenbauten.

In Vertretung: gez. *Wever*.

---

3. Erleichterung der Beurkundung der durch nachfolgende Ehe eingetretenen Legitimation ausserehelicher Kinder.

K. k. Ministerium des Innern.
Nr. 7215.
Rgs.-Z. 10.174 ex 1907.

Wien, am 17. Juni 1907.

In der Absicht, in jenen Fällen, in welchen es sich um die Beurkundung der durch nachfolgende Ehe eingetretenen Legitimation ausserehelicher Kinder durch eine Anordnung der politischen Landesbehörde als Matrikenaufsichtsbehörde in der Geburtsmatrik handelt, die Parteien nach Tunlichkeit der Notwendigkeit zu entheben, zum Zwecke ihrer Einvernehmung vor den politischen Bezirksbehörden erscheinen zu müssen, wird der k. k. Landesregierung in Ergänzung des h. o. Erlasses vom 7. November 1884, Z. 12.350, nachstehendes eröffnet:

Für die Anordnung der in Betracht kommenden Eintragungen in die Matrik (Vaterschaftserklärung, Eheschliessung der Eltern des Kindes) ist es nicht unerlässliche Voraussetzung, dass die erforderlichen Erklärungen der Parteien vor der politischen Behörde abgegeben werden, es kann vielmehr die bezügliche Anordnung auch auf Grund von Erklärungen erfolgen, welche die Parteien vor dem nach

ihrem Wohnorte und ihrem Religionsbekenntnisse in Betracht kommenden Matrikenführer in gehöriger Form abgegeben haben.

In Ausführung dieses Grundsatzes werden die politischen Landesbehörden in der Weise vorzugehen haben, dass sie auf Grund von Parteienerklärungen der ebenerwähnten Art Legitimationsvorschreibungen nur dann anordnen, wenn nachstehenden Bedingungen entsprochen erscheint.

1. Es muss eine zur Eintragung in die Geburtsmatrik vollkommen geeignete Vaterschaftserklärung vorliegen. Die bezügliche Erklärung muss daher nicht bloss das Bekenntnis der Vaterschaft, sondern auch das ausdrückliche Begehren des als Vater sich bekennenden Mannes enthalten, dass sein Name in die Geburtsmatrik eingetragen werde.

2. Der als Vater sich bekennende Mann muss als solcher von der Kindesmutter bezeichnet sein. Es muss daher die Vaterschaftserklärung in Gegenwart und mit Zustimmung der Kindesmutter abgegeben worden sein, es wäre denn, dass aus anderweitigen Behelfen mit voller Sicherheit zu entnehmen wäre, dass die Kindesmutter den als Vater sich bekennenden Mann als solchen bezeichnet hat. Die Kindesmutter muss, insoferne sie bei der Vaterschaftserklärung anwesend war, den Umstand, dass sie mit dieser Erklärung einverstanden ist, ausdrücklich erklärt und dies durch ihre Unterschrift bestätigt haben.

3. Die Erklärungen der Parteien müssen vor zwei Identitätszeugen erfolgt sein, welche ausdrücklich bestätigen, dass sie die Parteien persönlich kennen, sowie dass der als Vater sich bekennende Mann sich tatsächlich als Vater bekannt und die Einschreibung seines Bekenntnisses und Namens in die Geburtsmatrik verlangt hat.

4. Das mit den Parteien aufgenommene Protokoll muss von dem Matrikenführer mitgefertigt sein.

5. Die Wohnorte der Parteien und Zeugen müssen in dem Protokolle genau angegeben sein.

6. Es muss der Geburtsschein des ausserehelichen Kindes und der Trauungsschein der Eltern (beide von den Parteien beizubringen) vorliegen.

7. Es darf über die Echtheit des über die Parteienerklärungen aufgenommenen Schriftstückes kein Zweifel obwalten. In dieser Hinsicht ist es von Wichtigkeit und können weitere Erhebungen dadurch erspart werden, dass der Matrikenführer selbst im amtlichen Wege das bezügliche Schriftstück samt den von den Parteien bei-

gebrachten Dokumenten seiner zuständigen politischen Bezirksbehörde zur weiteren Veranlassung vorlegt.

Der Beurteilung der politischen Landesbehörde bleibt es überlassen, ob im einzelnen Falle, obwohl den vorerwähnten Anforderungen entsprochen erscheint, mit Rücksicht auf die obwaltenden besonderen Umstände, so z. B. wenn nach dem Stande der Geburtsmatrik, in welcher das aussereheliche Kind eingetragen ist, über die Identität der Kindesmutter mit der Ehegattin des als Vater sich bekennenden Mannes Zweifel bestehen, weitere Erhebungen, insbesondere auch solche, welche eine Einvernehmung der Parteien durch die politische Bezirksbehörde mit sich bringen, zu veranlassen sind.

Die Abgabe der in Rede stehenden Erklärungen vor dem oben näher bezeichneten Matrikenführer bleibt dem Einvernehmen zwischen den Parteien und dem Matrikenführer überlassen. Den Parteien steht es daher nach wie vor frei, sich mit ihren Gesuchen um Beurkundung einer durch nachfolgende Ehe der Eltern eingetretenen Legitimation eines ausserehelichen Kindes an die politische Behörde zu wenden und vor dieser die in Betracht kommenden Erklärungen abzugeben, oder ihr Gesuch und die in Betracht kommenden Erklärungen bei Gericht zu Protokoll zu geben, in welchem Falle die Beiziehung von Identitätszeugen entfällt.

Die von den Matrikenführern in den in diesem Erlasse behandelten Fällen mit den Parteien aufgenommenen Protokolle sind stempelfrei.

Der h. o. an die Statthalterei in Linz gerichtete Erlass vom 5. Dezember 1904, Z. 53208, wird als gegenstandslos ausser Kraft gesetzt.

Von dem vorstehenden Teile dieses Erlasses sind auch alle Matrikenführer in der üblichen Weise zu verständigen.

Da eine Verpflichtung der Matrikenführer zur Entgegennahme der in Rede stehenden Erklärungen nicht besteht, hat eine amtliche Inanspruchnahme derselben zu einer solchen, desgleichen eine förmliche amtliche Verweisung der Parteien an dieselben zu diesem Zwecke nicht stattzufinden.

Bei diesem Anlasse wird, was die Form anbelangt, in welcher eine Beurkundung der durch subsequens matrimonium eingetretenen Legitimation eines ausserehelichen Kindes seitens der politischen Landesbehörde in der Matrik zur Durchführung zu bringen ist, angeordnet, dass dies in Hinkunft in allen Fällen in nachstehender Weise erfolge:

»Laut Erlasses der Landesregierung vom . . . . hat

sich N. N. (folgen die üblichen Personaldaten) als Vater dieses Kindes bekannt und die Eintragung seines Namens in die Geburtsmatrik ausdrücklich verlangt. Laut Trauungsschein des . . . . haben die Kindeseltern am . . . . sich geehelicht.«

Bienerth m. p.

---

4. Religiöse Erziehung eines Adoptivkindes.

(Entscheidung des K. B. Verwaltungsgerichtshofes, II. Senates v. 27. Juli 1907.)

Eine von Eheleuten verschiedener Konfession vertragsmässig getroffene Bestimmung über die religiöse Erziehung ihres Kindes ist nach Ableben eines Ehegatten im Falle der Adoption des Kindes gegenüber den Adoptiveltern unabänderlich.

Gesetz vom 8. August 1878, Art. 8, Ziff. 4.

Zweite Beilage zur bayerischen Verfassungsurkunde vom 26. Mai 1818, §§ 12, 16 und 19.

Bürgerliches Gesetzbuch vom 18. August 1896, §§ 1741 ff.

Einführungsgesetz hierzu Art. 134.

Aus der Begründung: »(Hierauf ist zu erwidern), dass allerdings in der zweiten Verfassungsbeilage über die religiöse Erziehung von Adoptivkindern keine Bestimmung enthalten ist und die Aufnahme einer solchen unterlassen wurde. Allein daraus kann nicht auch die Absicht gefolgert werden, die religiöse Erziehung der Adoptivkinder den Bestimmungen des Privatrechtes zu überlassen. Ein Anhaltspunkt für diese Folgerung findet sich in der zweiten Verfassungsbeilage nicht. Vielmehr lässt diese erkennen, dass sie die religiöse Erziehung der Kinder aus gemischten Ehen tunlichst erschöpfend regeln und hiefür ausschliessend gelten will. Wenn also darin für Adoptionsfälle keine ausdrückliche Anordnung enthalten ist, so muss im Streitfalle die Entscheidung nach dem klarliegenden Inhalte der Verfassungsbestimmungen getroffen werden und ist dabei von der Anwendung bürgerlichrechtlicher Normen abzusehen. Dass dem bürgerlichen Rechte in Adoptionsfällen keine Geltung eingeräumt werden wollte, geht im übrigen auch daraus hervor, dass weder vor noch bei Einführung des Bürgerlichen Gesetzbuches die Gesetzgebung einen Anlass genommen hat, für die religiöse Erziehung der Adoptivkinder besondere Bestimmungen zu treffen oder die Normen des bürgerlichen Rechtes über die elterliche Erziehungsgewalt als massgebend zu erklären, sondern dass sie durch Art. 134 des Einführungsgesetzes die Vorschriften der zweiten Verfassungsbeilage insgesamt unberührt gelassen haben.«

---

5. Die eheliche Treue geschiedener Ehegatten in Österreich.

Die Wiener »Neue Freie Presse« teilt in Nr. 15589 (15. Jan. 1908) folgenden Gerichtsfall mit:

Das Oberlandesgericht hatte sich gestern mit der Erörterung und Entscheidung der Frage zu befassen, ob Ehegatten nach der Scheidung verpflichtet sind, einander die eheliche Treue zu bewahren. In Verhandlung stand folgender Eheprozess: Der Handelsagent *Fduard Steinhauser* hatte sich vor fünfzehn Jahren nach dreijähriger Ehe von seiner Gattin scheiden lassen. Die Scheidung erfolgte einverständlich wegen gegenseitiger unüberwindlicher Abneigung; der Mann verpflichtete sich bei der Scheidung im Vergleichswege, für seine Frau und deren damals zwei Jahre alte Tochter monatlich 50 K. an Alimentation zu bezahlen. In den letzten Monaten blieb der Mann mit der Zahlung der Alimentationsraten im Rückstande, worauf seine Frau, die mit der Tochter als Wirtschafterin im Hause eines Abgeordneten lebt, die Exekution auf eine ihrem Manne nach seiner Mutter zugefallene Erbschaft erwirkte. *Eduard Steinhauser* brachte nun beim Landesgerichte in Zivilsachen durch Dr. *Postl* eine Klage auf Aufhebung der Exekution ein, indem er den Standpunkt einnahm, dass er zur Alimentierung seiner Gattin überhaupt nicht mehr verpflichtet sei. Zur Begründung dieses Standpunktes führte der Kläger an, dass seine finanzielle Lage gegenwärtig viel ärger sei, als zur Zeit der Scheidung, während seine Frau ein behagliches, geradezu luxuriöses Leben führe. Der Kläger stellte unter Beweis, dass seine Frau die Geliebte des Abgeordneten sei, die eheliche Treue, die sie ihm (Kläger) noch immer zu halten verpflichtet sei, gebrochen habe, daher sei er aus diesem Anlasse überhaupt nicht mehr verpflichtet, seine geschiedene Frau zu alimentieren. Der Vertreter der Beklagten Dr. *Robert Tugendhat* wendete ein, dass seine Klientin keineswegs, wie der Kläger behauptete, die Geliebte des Abgeordneten sei, sie führe ihm nur in dienender Stellung die Wirtschaft, um sich auf rechtschaffene Weise fortbringen zu können. Die Frage der ehelichen Treue komme für die Pflicht des Mannes, seine Frau zu alimentieren, im konkreten Falle gar nicht in Betracht, da bei der Scheidung die Verschuldensfrage unerörtert blieb und sich der Kläger in einem *unbedingt* abgeschlossenen Vergleiche zur Zahlung der ohnehin bescheidenen Alimente an Frau und Kind verpflichtete. Das Landesgericht pflichtete den Ausführungen des Vertreters der Beklagten bei und wies ohne Zulassung von Beweisen die Klage des Ehemannes kostenpflichtig ab.

Gestern hatte sich das Oberlandesgericht mit der vom Kläger gegen das landesgerichtliche Urteil ergriffenen Berufung zu befassen. Der Vertreter des Klägers Dr. *Postl* betonte, dass nach dem Straf- und Zivilgesetze auch geschiedene Eheleute verpflichtet sind, nach der Scheidung einander eheliche Treue zu bewahren. Wenn nun der Beklagten nachgewiesen wurde, dass sie die eheliche Treue verletzt habe, so sei der Kläger nicht mehr verpflichtet, seine Frau zu alimentieren. Das Oberlandesgericht wies nach längerer Beratung die Berufung als unbegründet zurück und bestätigte das Urteil erster Instanz. In der Begründung des Urteils betonte der Vorsitzende, Oberlandesgerichtsrat *Kränsl*, dass *geschiedene Eheleute allerdings zur Wahrung der ehelichen Treue auch nach der Scheidung gegenseitig verpflichtet* seien, dass aber im konkreten Falle die Frage, ob die Beklagte diese Treue gebrochen habe, nicht in Betracht komme, weil der Ehemann sich im Vergleichswege zur Zahlung der Alimente verpflichtet hatte, ohne diese Verpflichtung von einer tadellosen Aufführung der Gattin in Zukunft abhängig zu machen.

---

6. Einspruch gegen Errichtung von Gastwirtschaften.

(Verordn. des Fürstbisch. Gen.-Vik.-Amtes zu Breslau Nr. 462, 1907.)

Nach einer vom Ministerium des Innern unter dem 26. August 1886 erlassenen und im Ministerialblatte des Ministeriums des Innern von 1886 Seite 182 abgedruckten allgemeinen Anweisung sollen

> Gast- und Schankwirtschaften in unmittelbarer Nähe von Kirchen, Pfarrhäusern, Unterrichts- und Krankenanstalten von den Polizeibehörden nicht zugelassen werden.

Dasselbe wird zweifellos gelten von den zu jenen Wirtschaften gehörigen sogenannten Tanzzelten und Tanzsälen.

Die Herren Pfarrer wollen hiervon in vorkommenden Fällen Gebrauch machen und rechtzeitig bei den zuständigen Polizeibehörden vorstellig werden.

IV. Mitteilungen.

1. Entscheidungen der S. Congr. Conc. vom 1. Februar 1908 über das Dekret Ne temere.[1])

Vix ac decretum *„Ne temere“ de sponsalibus et matrimonio* ab hac S. C. promulgatum fuerit, plures ubique excitatae sunt disputationes de aliquibus illius articulis interpretandis.

Quare sequentia dubia in comitiis subsignata die habitis Emis Patribus subiecta fuerunt:

I. *An decreto* Ne temere *adstringantur etiam catholici ritus orientalis.* — Et quatenus negative:

II. *Utrum ad eosdem decretum extendere expediat.* — Et quatenus saltem pro aliquo loco decretum non fuerit extensum:

III. *Utrum validum sit matrimonium contractum a catholico ritus latini cum catholico ritus orientalis, non servata forma ab eodem decreto statuta.*

IV. *An sub art. XI, § 2, in exceptione enunciata illis verbis* „nisi pro aliquo particulari loco aut regione aliter a S. Sede sit statutum“ *comprehendatur tantummodo Constitutio Benedictina et cetera eiusmodi indulta impedimentum clandestinitatis respicientia.*

V. *Num in imperio Germaniae catholici, qui ad sectam haereticam vel schismaticam transierunt, vel conversi ad fidem catholicam ab ea postea defecerunt, etiam in iuvenili vel infantili aetate, ad valide cum persona catholica contrahendum adhibere debeant formam in decreto* Ne temere *statutam, ita scilicet ut contrahere debeant coram parocho et duobus saltem testibus.* — Et quatenus affirmative:

VI. *An, attentis peculiaribus circumstantiis in imperio Germaniae existentibus, opportuna dispensatione provideri oporteat.*

VII. *Ubinam et quomodo capellani castrenses, vel parochi nullum absolute territorium nec cumulative cum alio parocho habentes, at iurisdictionem directe exercentes in personas aut familias, adeo ut has personas sequantur quocumque se conferant, valide matrimoniis suorum subditorum adsistere valeant.*

---

1) Da es nicht mehr möglich war, nachstehende Entscheidungen unter II. »Kirchl. Aktenstücke etc.« unterzubringen, so mögen dieselben hier Platz finden.

VIII. *Ubinam et quomodo parochi qui, territorium exclusive proprium non habentes, cumulative territorium cum alio vel aliis parochis retinent, matrimoniis adsistere valeant.*

IX. *Ubinam et quomodo parochus, qui in territorio aliis parochis assignato nonnullas personas vel familias sibi subditas habet, matrimoniis adsistere valeat.*

X. *Num capellani seu rectores piorum cuiusvis generis locorum a parochiali iurisdictione exemptorum, adsistere valide possint matrimoniis absque parochi vel Ordinarii delegatione.*

XI. *An a decreto* Ne temere *abolita sit lex vel consuetudo in nonnullis dioecesibus vigens, vi cuius a Curia episcopali peragenda sunt acta, quibus constet de statu libero contrahentium, et dein venia fiat parochis adsistendi matrimoniis.*

XII. *An et quousque expediat prorogare executionem decreti* Ne temere *pro nonnullis locis iuxta Ordinariorum petitiones.*

Quibus vero dubiis Emi Patres responderunt:

Ad I. „*Quoad catholicos ritus orientalis nihil esse immutatum*".

Ad II. „*Ad S. Congregationem de Propaganda Fide*".

Ad III. „*Dilata et exquiratur votum duorum Consultorum, qui prae oculis habeant leges hac de re vigentes quoad Orientales*".

Ad IV. „*Comprehendi tantummodo Constitutionem* Provida, *non autem comprehendi alia quaecumque decreta, facto verbo cum SSmo; et ad mentem*".

Ad V. „*Affirmative*".

Ad VI. „*Negative, ideoque servetur decretum* Ne temere".

Ad VII. „*Quoad capellanos castrenses aliosque parochos, de quibus in dubio, nihil esse immutatum*".

Ad VIII. „*Affirmative in territorio cumulativo habito*".

Ad IX. „*Affirmative, quoad suos subditos tantum ubique in dicto territorio, facto verbo cum SSmo.*

Ad X. „*Affirmative pro personis sibi creditis, in loco tamen ubi iurisdictionem exercent, dummodo constet ipsi commissam fuisse plenam potestatem parochialem*".

Ad XI. „*Servetur solitum*".

Ad XII. „*Ad Emum Prafectum cum SSmo.*

Die 1. Februar 1908.

---

2. Die Ehe des Fürsten Ferdinand von Bulgarien mit der Prinzessin Reuss.

Diese bildet seit einiger Zeit eine stehende Rubrik in der Presse. Alle Bemühungen des Fürsten, von Rom aus Dispens vom Impediment der Konfessionsverschiedenheit zu erhalten, waren gescheitert. Nachdem der Fürst dem Erzbischof von Philippopoli die Zusicherung der katholischen Kindererziehung gegeben, erlaubte dieser die Trauung. Dieselbe fand in der katholischen Kirche zu Gera am 28. Februar statt. Obgleich der Fürst dem Erzbischof von Bamberg, in dessen Diözese Gera, der Wohnort der Braut, gelegen war, versprochen hatte, eine gleichzeitige protestantische Trauung zu vermeiden, fand eine solche dennoch am 1. März in der Schlosskirche Osterstein in der feierlichsten Weise statt. Demnach läge, falls sich die Tatsache bewahrheitet, ein Bruch des Versprechens seitens des Fürsten vor. Ohne uns auf die ganze Angelegenheit vorläufig näher einzulassen, möge hier eine für das kanonische Recht interessante Ausführung der Augsb. Postzeitung in Nr. 52, 1908, Platz finden:

Einen rechten kanonistischen Wirrwar hat die Ehesache des Fürsten von Bulgarien wieder in der Presse angerichtet. Die Dinge liegen aber verhältnissmässig einfach. Fürst *Ferdinand* hat seinerzeit im Widerspruch zu seinem feierlich der eigenen Gattin und dem Heiligen Stuhl verpfändeten Fürstenwort den bereits katholisch getauften Prinzen Boris schismatisch wiedertaufen lassen und lässt ihn im Schisma nun auch erziehen. Seitdem ist Fürst Ferdinand in der Gesellschaft ein gerichteter Mann. An allen katholischen Fürstenhäusern hat er um eine Braut angeklopft. Überall wurde ihm die Türe demonstrativ vor der Nase zugeschlagen. Keine katholische Prinzessin wollte ihm mehr ihre Hand reichen, und das ehrt sie alle. Endlich fand er eine protestantische Prinzessin aus kleinem Fürstenhaus. Seine Braut steht schon in den Vierzigern.

Der nicht bloss in seinem Vertrauen getäuschte, sondern damals überdies noch recht schnöde behandelte Heilige Stuhl wurde nun um Dispens angegangen ab impedimento mixtae religionis. Zuständig ist für eine solche Dispens *nur* der Heilige Stuhl, weil er sich alle Ehesachen der Fürsten reserviert hat. Die Bischöfe haben hier keinerlei Vollmacht. An sich schon ist das impedimentum mixta religionis ein gemeinrechtliches und können Bischöfe davon nur mit Vollmacht des Hl. Stuhles, die sie jedes dritte Jahr nachzusuchen haben, dispensieren. Aber diese Vollmacht wird Bischöfen und Erzbischöfen nie gegeben für *fürstliche* Brautpaare.

Fürst Ferdinand erhielt von Rom die Antwort, dass er wegen der Erziehung seines Sohnes im Schisma *exkommuniziert* und darum unfähig sei, irgend eine kirchliche Gnade zu erlangen. Erst wenn er der Kirche Genugtuung geleistet hat, seinen Sohn katholisch erziehen lässt, wird er von der Exkommunikation freigesprochen. Dann erst kann er Dispens erhalten.

Nun haben kluge Thebaner und schlechte Kanonisten dem Fürsten plausibel gemacht, es könne ja auch der katholische Erzbischof *Menini* von Philippopel ihn dispensieren und trauen. Der Erzbischof *soll* sich dazu bereit erklärt haben. Wäre das richtig, *was kaum glaublich ist,* dann würde derselbe sicher vom Hl. Stuhl einen harten *Tadel* erfahren. Denn nicht bloss würde die Gewährung der Dispens eine *Usurpation* darstellen, sondern die Dispens wäre *null und nichtig.* Auch eine kirchliche, rituell vollzogene Trauung ist unter diesen Umständen *strenge verboten.* Nur sogenannte assistentia passiva dürfte allenfalls gewährt werden, das heisst der Erzbischof dürfte *ohne irgend welche religiöse Zeremonie* als rein passiver Zeuge den Ehekonsens annehmen, damit doch wenigstens eine gültige Ehe zustande kommt. Das impedimentum mixtae religionis ist ein solches *verbietender,* aber nicht trennender Natur. Wenn es also bei der Eheschliessung nicht behoben ist, kommt gleichwohl eine gültige Ehe zustande, falls die wesentliche Eheschliessungsform beachtet wird, d. h. Konsensgebung vor dem Pfarrer oder Bischof und zwei Zeugen.

Dem Fürsten Ferdinand stünde aber noch eine andere Möglichkeit offen, eine gültige Ehe zu schliessen. Seine Braut ist eine Deutsche, und er könnte darum, weil in Deutschland Mischehen mit Protestanten gültig abgeschlossen werden können, dieselbe in Deutschland eingehen. Dann ist er an eine Form nicht gebunden. Falls aber seine Eheschliessung in Bulgarien stattfindet, ist er und seine Braut von dem dort geltenden Recht erfasst — locus regit actum —, wonach eine Ehe nur in tridentinischer Form gültig abgeschlossen werden kann, auch eine Mischehe.

Dieser Ehefall hat noch ein weiteres Interesse. Er löst eine *kanonistische Kontroverse.* Fürst Ferdinand wird von Rom wegen der schismatischen Erziehung seines Sohnes als exkommuniziert erklärt propter favorem schismati haereticali praestitum. Damit ist sichergestellt, dass ein Katholik, der seine Kinder akatholisch erziehen lässt, wenn er auch seine Ehe *nicht* coram ministro catholico eingegangen hat, der Zensur verfällt. *Leitner* zum Beispiel sucht noch in seinen neuesten Publikationen dies zu bestreiten. Die Sache

ist ja ohnedies klar. Denn wenn Zuwendung der eigenen Kinder zu einem nichtkatholischen Bekenntnis keine Begünstigung dieses Bekenntnisses ist, was wäre denn dann noch eine solche? Es muss doch der Wissenschaft auch ohne römische Entscheidung möglich sein, festzustellen, was favor haeresi praestitus ist. Die Behandlung der Ferdinandschen Eheangelegenheit ist ein Beweis dafür, wie Rom diese Frage ansieht und *praktisch* löst.

---

3. Ehescheidungen in Preussen im Jahre 1906.

Die Zahl der Ehescheidungen ist nach der Statistischen Korrespondenz im Jahre 1906 wieder beträchtlich gestiegen, und zwar auf 7539 gegen 6924 im Vorjahre, 6567 im Jahre 1904, 5981 im Jahre 1903, 5278 im Jahre 1902, 4675 im Jahre 1901 und 4755 im Jahre 1900. Von den Scheidungen entfielen 1906 6013 (1905 5370) auf die Städte, 1526 (1905 1554) auf das platte Land; von 1905 auf 1906 haben sich also die ländlichen Scheidungsfälle etwas vermindert. Stellt man die Scheidungen den bestehenden Ehen gegenüber, so ergibt sich, dass 1906 von je 100.000 Ehen überhaupt 113 gegen 106, in den Städten 197 gegen 181 und auf dem Lande 42 gegen 44 im vorangegangenen Jahre geschieden wurden.

Die Ehescheidungsklage wurde häufiger von der Frau als vom Manne erhoben: insgesamt war die Frau Klägerin in 4680 (1905 4291) Fällen, d. i. 62,1 (62,0) v. H. aller. Widerklage erfolgte 2407 (1905 2130) mal, und zwar 1238 (1112) mal seitens der Frau und 1169 (1018) mal seitens des Mannes.

Was die Dauer der geschiedenen Ehen betrifft, so betrug sie zumeist — in 2488 (1905 2305) Fällen — über 5—10 Jahre: 1707 (1905 1574) gerichtlich gelöste Ehen hatten nicht länger als 5 Jahre, 1554 (1480) über 10—15, 998 (871) über 15—20, 471 (431) über 20—25, 199 (166) über 25—30, 107 (91) über 30—40 und 15 (6) schon über 40 Jahre bestanden.

Die geschiedenen Männer wie Frauen standen zur Zeit der Ehescheidung am häufigsten im Alter von über 30 bis 35 Jahren, und zwar von ersteren 1816 (1905 1683), von letzteren 1826 1590); es folgten bei den Männern die Altersklassen von über 35 bis 40 Jahren mit 1678 (1654) und demnächst von über 40 bis 45 Jahren mit 1293 (1168), bei den Frauen dagegen diejenigen von über 25 bis 30 Jahren mit 1588 (1489) und hierauf von über 35 bis 40 Jahren mit 1424 (1327) Scheidungsfällen. Diese Verschiedenartigkeit erklärt sich zum Teil schon dadurch, dass die Frauen im all-

gemeinen früher heiraten als die Männer; es waren nämlich zur Zeit der Eheschliessung von den geschiedenen Frauen 4656 (1905 4251), von den geschiedenen Männern hingegen nur 2663 (1515) nicht mehr als 25 Jahre alt; anderseits hatten ein Eheschliessungsalter von über 25 bis 30 Jahren 2889 (2691) männliche, aber nur 1613 (1503) weibliche, ein solches von über 30 bis 40 Jahren 1494 (1306) männliche, aber nur 944 (892) weibliche Geschiedene.

Die Zahl der Ehescheidungen, bei denen die Frau älter war als der Mann, betrug 2015 (1905 1917), d. i. über ein Viertel aller Scheidungsfälle und rund 33 aufs Tausend derjenigen im Berichtsjahre geschlossenen Ehen, bei welchen die Frau ein höheres Alter als der Mann hatte, während aufs Tausend der Eheschliessungen, bei denen der Mann ebenso alt oder älter als die Frau war, nur etwa 22 gleichartige Ehescheidungen kamen. — Eine Statistik nach *Konfessionen* hat man nachweislich vermieden.

---

4. Das neue Einkommensteuergesetz als Ursache der Zunahme der Austritte aus der evang. Landeskirche in Preussen.

Unter dem Titel »Steuer-Drückeberger« schreibt die »Post« (Nr. 580, 1907) über die Folgen des neuen Steuergesetzes in Beziehung auf die protestantische Kirche:

Steuer-Drückeberger.

Eine *Zunahme der Austritte aus der Landeskirche* muss als eine Folge der neuen Bestimmungen zum Einkommensteuergesetz nun wohl als Tatsache angenommen werden, nachdem von verschiedenen Seiten darüber berichtet worden ist. Jetzt, da die Arbeitgeber über die Einkünfte ihrer Angestellten — soweit sie nicht 3000 M. erreichen — der Steuerbehörde Angaben machen müssen, stellt sich bekanntlich sehr häufig heraus, dass viele von den Betroffenen ein höheres, oft sogar recht bedeutend höheres Einkommen haben, als sie bisher versteuert hatten. Bisher mussten die höchsten Steuern von vielen unter ihnen an die verschiedenen Organisationen der sozialdemokratischen Partei gezahlt werden — und bei solchen Steuern gab's in der Regel keine »Berufung« u. dergl., hier musste unter allen Umständen gezahlt werden. So verschieden man ja nun auch etwa über die neuen Bestimmungen auch auf bürgerlicher Seite urteilen mag, so muss man doch zugeben, dass es *gesetzmässige Verpflichtungen* sind, auf deren Erfüllung sie dringen. Hat man seine sozialdemokratischen Steuern ohne Mucken zahlen müssen, so ist es freilich ganz was anderes, wenn sich der Staat erlaubt, einzu-

kassieren — und nun muckt man ganz gehörig auf. Dazu kommt noch ein zweiter Umstand, der den Ärger verstärkt. Mit dem Aufrücken in gewisse höhere Steuerstufen setzt nun noch die Verpflichtung zum Zahlen von — *Kirchensteuern* ein! Es sind zwar nur ein paar Groschen fürs ganze Jahr, im Durchschnitt wohl nicht mehr, als der Besuch von einigen sozialdemokratischen Versammlungen in der Woche verschlingt. Aber das macht nichts; an der Kirche kann man seine Wut wenigstens auslassen, Partei und Staat sind zu hart. Und so muss es jetzt die Kirche büssen! Um weniger Groschen willen erklärt man seinen Austritt aus der Landeskirche. Im allgemeinen werden solche Leute besucht; ist doch dann und wann einer darunter, der es später bedauern würde, in einer schliesslich begreiflichen Aufwallung von Unmut das Band mit der Kirche zerschnitten zu haben, die doch an alledem wahrhaftig unschuldig ist. Bei vielen hat aber eine ruhige vernünftige Einrede keinen Zweck mehr. Sie lässt man gehen — wenn auch mit Trauer, aber sie scheiden aus einem Verbande, dem sie innerlich nicht mehr angehört haben. Religiöse Interessen haben sie nicht mehr gehabt. Aber wenn sie auch weder Gottesdienst noch Abendmahl besucht oder sonst irgend einen Wert gelegt haben auf die Zugehörigkeit zur evangelischen Kirche — so war doch ein Recht, das ihnen die Kirche trotz alledem und alledem einräumte, ein Recht, an das keine Pflichten geknüpft sind, das Recht zur Mitbestimmung über die kirchliche Verwaltung, das Wahlrecht! Das haben sie alle drei Jahre allenfalls ausgeübt. Das war ihr »Zusammenhang« mit der Kirche! So vergnüglich es ja wohl gewesen sein möchte, den »Schwarzen« bei den Kirchenwahlen eins auszuwischen: eine Zahlung in barem Gelde ist das Vergnügen denn doch nicht wert — und zudem macht's »Eindruck«, wenn man die Landeskirche verlässt und der »Vorwärts« schmunzelnd auf grosse Ziffern hinweisen kann. Dergestalt ist jetzt also ein nicht unerheblicher Abgang aus der Kirche zu vermelden.

Bei diesen Verhältnissen macht sich — wie auch bei anderen Gelegenheiten — der Mangel an Kirchenzucht recht unangenehm fühlbar. — Ein Geistlicher berichtete natürlich von einem — *Hausbesitzer*, der für die Kirche auch nicht einmal mehr die Beiträge übrig hatte, die jede Organisation von ihren Mitgliedern erhebt. Der Mann liess sich nicht halten und trat ebenfalls aus der Landeskirche aus. Da geschah es aber, dass er sich verlobte, und siehe da, der eben um ein paar Groschen die Kirche verlassen hatte, der begehrte jetzt, von der Kirche getraut zu werden! Es kam so, wie

es jetzt in Berlin kommen muss: Der Mann wurde mit *allen kirchlichen Ehren in einer Kirche getraut!* Dort hat man allerdings die Entschuldigung, dass man die »hochsinnige« Handlungsweise des Herrn Bräutigams nicht gekannt hat! Bis jetzt sind keine Garantien dafür vorhanden, dass sich solche Fälle nicht wiederholen. Hier ist eine Lücke, die ausgefüllt werden muss, wenn die Kirche von ihren Verächtern nicht ausserdem noch ausgelacht werden will.

---

5. Das Recht des Selbstmörders auf „ehrliches" Begräbnis.

(Germania Nr. 291. 1907.)

Das Recht auf ein »ehrliches« Begräbnis, d. h. auf ein Begräbnis »*in der Reihe*« hat schon des öfteren die Gerichte und Verwaltungsbehörden beschäftigt. Es handelte sich dabei meist um Fälle, wo Mitglieder der betreffenden Kirchengemeinden nach der von diesen erlassenen Begräbnisordnung mit Rücksicht auf die Vorschriften des kanonischen Rechts an einem abgelegenen Teil des Friedhofes (Selbstmörderecke) oder auf einem Platze ausserhalb des Kirchhofes begraben worden waren, und zwar kommen hauptsächlich Selbstmörder, Exkommunizierte, Verbrecher und ungetaufte Kinder in Betracht. Noch in einer Entscheidung vom 13. Dezember hatte der Gerichtshof zur Entscheidung für Kompetenzkonflikte den Rechtsweg bei solchen Streitigkeiten für unzulässig erklärt, weil das Recht auf die Benutzung des einer Kirchengemeinde gehörigen Friedhofes den einzelnen Mitgliedern nicht als Individualrecht, sondern als Ausfluss ihres Verhältnisses zur Allgemeinheit zustehe und daher die Regelung dieses Rechts nach den für öffentliche Korporationen massgebenden Normen und im administrativen Instanzenzuge erfolge. Neuerdings hat aber der Gerichtshof diese Ansicht fallen lassen (Urteil vom 2. Dezember 1905), indem er den Anspruch auf Benutzung des Kirchhofes als Begräbnisstätte für Angehörige als einen *vermögensrechtlichen* qualifiziert, da derjenige, dem die Sorge für die Bestattung obliegt, an der Gewährung eines Begräbnisplatzes ein beachtenswertes Geldinteresse habe, und hat den Rechtsweg selbst dann für zulässig erklärt, wenn die Grabstätte zwar nicht völlig verweigert, aber nur in einer das Andenken des Verstorbenen herabsetzenden Weise gewährt wird.

Auf dem gleichen Standpunkt hinsichtlich der Zulässigkeit des Rechtsweges stehen auch das Reichsgericht (Entsch. Bd. 12 S. 280) und das Oberverwaltungsgericht, dagegen weichen sie in *materieller*

Hinsicht gerade in dem erheblichsten Punkte von einander ab. Was zunächst das Reichsgericht anlangt, so hat es in einem Urteile vom 6. Januar 1902 die Entscheidung der Vorinstanzen bestätigt, wodurch eine katholische Kirchengemeinde, die einen im Kirchenbann Verstorbenen gemäss ihrer Begräbnisordnung auf einem ausserhalb des umfriedeten Kirchhofs liegenden, zur Beerdigung von Selbstmördern, Verbrechern, ungetauften Kindern und Exkommunizierten bestimmten Platze hatte beerdigen lassen, verurteilt wurde, die Leiche auf ihre Kosten auszugraben und auf dem Kirchhofe in der Reihe beizusetzen. In den Gründen wird ausgeführt: § 188 Teil II Titel 11 des Allgemeinen Landrechts, wonach ohne Erkenntnis des Staates niemandem das ehrliche Begräbnis auf dem öffentlichen Kirchhofe versagt werden solle, besteht noch heute zu Recht, und jedes Mitglied einer Kirchengemeinde hat daher Anspruch auf Gewährung eines ehrlichen Begräbnisses auf dem zur Kirche gehörigen Kirchhofe. Aus der Natur dieses Rechts, dessen Zweck und Verwirklichung den Tod des Berechtigten voraussetzt, folgt zugleich die Befugnis zur Ausübung des Rechts für diejenigen, denen die Sorge für die Beerdigung des Verstorbenen obliegt.

Wenn auch das Recht der Kirchengemeinde zu statutarischer Regelung des Begräbniswesens anzuerkennen ist, so muss sich diese Regelung doch innerhalb der durch das Gesetz gezogenen Schranken bewegen, und es darf daher angesichts des § 188 keinem Mitgliede das ehrliche Begräbnis versagt werden. Mit § 188 steht die Begräbnisordnung aber insoweit in Widerspruch, als darin die allgemein angeordnete Beerdigung »in geschlossener Reihe nacheinander« im einzelnen Falle davon abhängig gemacht wird, »dass die Vorschriften der römisch-katholischen Kirche es gestatten«.

Denn den Mitgliedern der Kirchengemeinde darf zwar bei der Beerdigung aus Gründen der Kirchenzucht gemäss § 1 des Gesetzes vom 13. Mai 1873 die *kirchliche Mitwirkung* versagt, nicht aber das ihnen staatsgesetzlich zustehende Recht auf ein übliches und regelmässiges d. h. »*ehrliches*« Begräbnis entzogen werden. Ein solches ist aber das hier beanspruchte Begräbnis »in der Reihe« d. h. an der sich durch die Reihenfolge der Beerdigungen ergebenden Stelle, frei von allen das Andenken des Verstorbenen herabsetzenden Ausnahmemassregeln.

Anders das Oberverwaltungsgericht. Es hält in einem Urteil vom 14. Juni 1907 zwar auch an dem Fortbestand des erwähnten § 188 fest und führt aus, dass nachdem die Möglichkeit für die staatlichen Behörden weggefallen sei, auf Versagung des ehrlichen

Begräbnisses zu erkennen, dieses überhaupt niemandem mehr versagt werden dürfe. Dagegen ist es über den Begriff des ehrlichen Begräbnisses anderer Ansicht als das Reichsgericht und erklärt: Was unter einem ehrlichen Begräbnis zu verstehen ist, sagt das Gesetz nicht. Indem jedoch in denjenigen Fällen, wo nach früherem Recht auf ein Versagen des ehrlichen Begräbnisses erkannt werden konnte, von der Verscharrung des vor der Hinrichtung verstorbenen Verurteilten, sowie davon die Rede ist, dass die Selbstmörder zwar nicht beschimpft werden, aber alles dessen, womit sonst das Absterben und Andenken von Leuten ihres Standes und Ranges geehrt zu werden pflegt, verlustig sein sollten, ist der Schluss gerechtfertigt, dass die Zuweisung einer Grabstelle ausserhalb der Reihe für sich allein den Tatbestand eines nicht ehrlichen Begräbnisses nicht erfüllt. Daher verstösst die Beerdigung der Leiche auf einem Absplisse des Kirchhofs nicht gegen § 188. Fehlt es, wie in vorliegendem Falle, an einer Begräbnisordnung, so entscheidet das Herkommen. Nach den unbestritten gebliebenen Erklärungen der Kirchengemeinde aber entspricht es der althergebrachten Gewohnheit, Selbstmörder auf einem abgesonderten Teile des Kirchhofes zu beerdigen. Das Oberverwaltungsgericht hat daher die Verfügung des Regierungspräsidenten, welcher der Kirchengemeinde aufgab, die Leiche des auf einem Absplisse des Kirchhofes beigesetzten Selbstmörders auszugraben und in der üblichen Reihenfolge wieder beizusetzen, aufgehoben.

Selbst wenn das Oberverwaltungsgericht an diesem Standpunkte auch in künftigen Fällen festhält, ist die Rechtslage für die Kirchengemeinden die, dass sie zwar gegenüber einer Verfügung der Regierung, welche die Beisetzung eines Selbstmörders oder Exkommunizierten »in der Reihe« anordnet, mit Erfolg den Weg des Verwaltungsstreitverfahrens werden beschreiten können, dass sie aber gegenüber der von den ordentlichen Gerichten zu entscheidenden, dasselbe Ziel verfolgenden Klage der Hinterbliebenen stets unterliegen werden.

---

6. Ein Beitrag zum Toleranzantrag des Zentrums.

Aus Gera wird dem Mainzer Journal (Nr. 10, 1908) geschrieben: Aus sehr vielen Staaten Deutschlands sind Stimmen nach Parität der Konfessionen in den letzten Jahren laut geworden. Ereignisse in Sachsen, Mecklenburg, Braunschweig haben zur Genüge bewiesen, dass die Katholiken dieser Staaten unparitätisch behandelt

werden. Als berechtigte Frucht dieser Klagen ist der Toleranzantrag des Zentrums hervorgegangen. Wohl hat man in liberalen Zeitungen zu beweisen gesucht, wie gerecht und liebevoll die Katholiken in allen diesen Staaten behandelt werden und dass damit der Toleranzantrag durchaus ungerechtfertigt wäre. Es ist daher von Wichtigkeit, dass die katholischen Leser und besonders unsere Zentrumsabgeordneten erneut die unparitätische Behandlung der Katholiken erfahren und dadurch klar und deutlich ersehen, wie unparitätisch die Katholiken in den einzelnen Staaten behandelt werden. So gern nennt man Thüringen, das Land der Kleinstaaten, den Garten Deutschlands; aber ein Blümlein sucht man in diesem Garten vergebens und das heisst: konfessionelle Parität. Am allerschlimmsten steht es hiermit in dem kleinen Fürstentum Reuss, das mit Recht ein »Kulturidyll« Deutschlands genannt werden kann. Fünfzehn Jahre lang haben die Katholiken dieses Fürstentums gekämpft und gerungen um paritätische Behandlung. Sie haben schweigend alle Bitterkeiten hingenommen, hilfeflehend haben sie alle massgebenden Stellen angegangen, sind aber überall abgewiesen worden, so dass sie jetzt nur noch ein Mittel haben, nämlich die Flucht in die Öffentlichkeit. Nachdem im Jahre 1895 für die 2884 im Fürstentum wohnenden Katholiken eine Pfarrei in Gera errichtet und derselben vom Landesfürsten Korporationsrechte verliehen worden, hat die katholische Gemeindevertretung kein Mittel unversucht gelassen, um eine halbwegs paritätische Behandlung zu erlangen. Das Missionskirchlein, eine frühere Fabrik, wurde durch Gaben der Bonifatiusvereine erbaut. Es lasten auf ihm noch 36,000 Mark Hypothekenschulden. Im Pfarrgebäude sind die drei Schulklassen notdürftig und vorläufig untergebracht. Bereits im Jahre 1895 wurde ein Gesuch an den hiesigen Stadtrat um Unterstützung der katholischen Gemeinde, beziehungsweise um Rückgabe der Steuerbeträge gemacht, welche die Katholiken zu den protestantischen Kirchen- und Schullasten tragen müssen. Dieses gerechte Gesuch wurde abgelehnt. Gesuche mit denselben gerechten Forderungen wurden fast jährlich an Stadt und Staat eingereicht, jedoch jedesmal mit ablehnendem Bescheid. Im vorigen Jahre erhielt die katholische Gemeindevertretung den stadträtlichen Bescheid: Da die Seelsorgestation nicht allein der Stadt Gera, sondern dem ganzen Fürstentum nützen soll, müssen wir auf unserer früheren Ablehnung beharren. Auf grund dieses Bescheides gingen wir nun den uns vom Stadtrat vorgezeichneten Weg, an den Landtag, in der Hoffnung, dass wir dort von den Beiträgen zu den protestantischen Schul- und Kirchenumlagen

befreit würden. Der Landtagsabgeordnete und Oberbürgermeister der Stadt Gera, Dr. Huhn, trat in dankenswerter und gerechter Weise für die Forderung seiner katholischen Mitbürger ein, indem er wörtlich ausführte, »dass, wenn man die Katholiken zu den evangelischen Kirchen- und Schullasten heranzöge, ihnen auch eine Unterstützung zu gewähren sei«. Der Regierungsvertreter jedoch weist darauf hin, dass der Staat zur Unterstützung der katholischen Gemeinde gar keine Verpflichtung habe, denn die katholische Gemeinde habe aus eigenen Mitteln Kirche und Pfarrhaus gebaut. Er bitte den Finanzausschuss, die Bitte abzulehnen. Der Regierungsvertreter wusste genau, dass der Missionsumbau nur durch Gaben der Bonifatiusvereine zustande gekommen ist und dass grosse Hypothekenschulden auf dem Gemeindegrundstück lasten, zu deren Annahme er selbst schriftlich seine Erlaubnis gegeben hat. So traurig die Ablehnung vonseiten des Landtages auch für die Katholiken war, so liessen sie doch den Mut nicht sinken und wollten eine eigene katholische Kirchensteuer neben ihren Beisteuern zu den evangelischen Kultuszwecken erheben. Jedoch auch zu diesem elementaren Rechte der Selbsterhaltung gab das Ministerium keine Zustimmung, da es nicht einmal dem Stadtrat erlaubte, eine Liste der katholischen Mitbürger aufzustellen. Die katholische Gemeinde ist also, wie bisher, auf die Unterstützung der Bonifatiusvereine angewiesen. Da sie ausserdem für ihre dreiklassige Schule weder vom Staate noch von der Stadt einen Pfennig Unterstützung erhält, so appelliert sie an das Gerechtigkeitsgefühl des Reichstages mit der Frage: »Wann wird der Toleranzantrag uns eine gerechte und selbsterhaltende paritätische Behandlung zuteil werden lassen?«

---

7. Eine Anklage wegen Gotteslästerung in England.

Der »Rhein. Kurier« bringt hierüber in Nr. 76, 1908 folgende Nachricht aus London: Nach nahezu einem Vierteljahrhundert gelangte in England vor dem Londoner Strafgerichte wieder einmal ein *Prozess* wegen *Gotteslästerung* zur Verhandlung. Die zwei letzten Fälle betrafen im Anfang der achtziger Jahre Charles Bradlaugh und C. Foote, die sich in einer Wochenschrift der gröblichsten Gotteslästerung schuldig gemacht hatten, trotzdem aber von der Jury nicht schuldig befunden wurden, da die verfassungsmässige Pressfreiheit gestatte, Meinungen zu äussern, wenn diese auch gegen die Religion gerichtet seien. In dem vorliegenden Falle war der

Angeklagte ein Sozialist, seines Zeichens ein Zuschneider, namens Harry Boulter, der an Sonntagen auf einem freien Platze in Highbury Ansprachen hielt, in welchen er den *Atheismus* predigte und sich in der gotteslästerlichsten Weise äusserte.

Der *Verteidiger* des Angeklagten, der königliche Rat Atherley Jones, bezeichnete das die Gotteslästerung betreffende Gesetz als eine »Reliquie des Mittelalters«. Zur Zeit der Reformation habe es Hunderte auf den Scheiterhaufen geführt und Gotteslästerung war damals jeder Angriff auf die vom Staate anerkannte Religion. Einmal war dies die katholische, das andere Mal die protestantische. Heutzutage könne jeder in England gegen die katholische Religion und gegen die Neukonformisten sagen, was er wolle, ohne eine Verfolgung fürchten zu müssen. Nur die anglikanische Staatskirche gelte als unangreifbar. Es handele sich bei der ganzen Sache um die Redefreiheit; die Jury werde hoffentlich dieses Prinzip zu wahren wissen.

Die Jury aber fand Boulter, ohne sich zurückzuziehen, schuldig. Der vorsitzende Richter sprach dem Angeklagten ins Gewissen und gab ihm *zwei Tage Bedenkzeit.* Er verlangte von ihm nur die schriftliche Zusage, dass er sich weiterhin enthalten werde, derartige gotteslästerliche Reden zu halten, und wenn er dies tue, werde er keine Strafe über ihn verhängen, sondern sich mit seiner ehrenwörtlichen Zusage und der Bürgschaft zweier achtenswerten Männer begnügen.

---

8. Neuregelung der protest. Pfarrbesetzung in Preussen.

Auch in kirchlich-protestantischen Kreisen Preussens hat man es schon längst eingesehen, dass die gegenwärtige Besetzungsart evangelischer Pfarreien durch Wahl der Gemeinden vielfach ein Unheil für diese bildet; der Zwiespalt wird durch die Pfarrwahl direkt in sie hineingetragen und würdige Elemente vielfach vom Amte ausgeschlossen. Die preussische Generalsynode, die Mitte Dezember vorigen Jahres in Berlin tagte, hat nun eine Neuregelung der Pfarrbesetzung vorgenommen, über welche die freisinnige oder liberale Richtung im Protestantismus durchaus nicht erbaut ist. Wir geben hier die diesbezügliche Äusserung der Frankf. Zeitung (Nr. 346, 1907) wieder zur Beachtung für diejenigen katholischen Kreise, welche das protestantische Pfarrbesetzungssystem als Ideal betrachten und dasselbe auch für die katholische Kirche eingeführt wünschen. Die Auslassungen des genannten Blattes lauten:

Die preussische *Generalsynode* hat gestern die erst vor einigen Tagen eingebrachte Vorlage über die *Neuregelung der Pfarrbesetzung* angenommen. Mit einigen Amendements, die aber den Sinn und Charakter der Vorlage in keiner Weise ändern, und dieser Charakter ist urreaktionär. Das neue Gesetz ist überhaupt das stärkste Stück, das sich das Kirchenregiment seit langem geleistet hat, sowohl seinem Inhalte nach, wie durch die Art, in der es geschaffen wurde. Und es ist von der grössten Bedeutung für die weitere Entwicklung der Landeskirche der älteren Provinzen Preussens.

Die Generalsynode tagt seit einer Woche. Plötzlich wurde ein Gesetzentwurf vorgelegt, der das Wahlrecht der Gemeinden in hohem Grade einschränkt. Niemand, wenigstens niemand in den Kreisen des kirchlichen Liberalismus, hatte erwartet, dass ein solcher Entwurf vorgelegt werden würde. Es war eine vollständige Überraschung, und die kirchlich Liberalen hatten kaum Zeit, dazu überhaupt etwas zu sagen. Wie nennt man das gewöhnlich? Man heisst es Überrumpelung. Es handelt sich da freilich nicht um ein Überrumpeln der Synode selber; sie hätte ja, wenn sie gewollt hätte, die Vorlage ablehnen können. Aber es war eine Überrumpelung weiter kirchlich interessierter Kreise. Kein Zweifel besteht darüber, dass eine mächtige Agitation gegen eine solche Vorlage entstanden wäre, wenn man sie rechtzeitig bekannt gegeben hätte, und es ist mindestens nicht unmöglich, eigentlich wahrscheinlich, dass die Generalsynode es nicht mehr hätte wagen können, ein derartiges Gesetz zu machen, wenn vorher die Gemeinden zu Wort gekommen wären, denn der Widerstand, der sich erhoben hätte, wäre zu gross gewesen. Dieser Widerstand ist dadurch, dass die ganze Sache in ein paar Tagen erledigt wurde, unmöglich gemacht worden. Die Generalsynode dekretiert, die Gemeinden haben sich zu fügen. So fasst man in den oberen Kreisen der preussischen Landeskirche protestantisches Gemeindeleben auf. Begründet wurde dieses Vorgehen mit der Geschäftslage. Was soll denn das heissen, und wer wird denn das als etwas anderes, denn als einen Vorwand ansehen? Konnte etwa die Vorlage nicht vor einem halben oder viertel Jahre veröffentlicht werden? Und wenn das nicht möglich gewesen sein sollte — war es dann nicht die Pflicht derjenigen, die dieses Gesetz wünschten, die Sache bis zur nächsten Generalsynode zu vertagen, um inzwischen die Gemeinden, in deren Rechte man eingreifen wollte, zu Wort kommen zu lassen? Ein Mitglied der Generalsynode, das einer freieren Richtung angehört, Professor D. Kahl, hat diese Vertagung beantragt. Aber man kehrte sich nicht daran,

die Vorlage wurde angenommen. Man hatte es eilig, furchtbar eilig. Wir begreifen das.

Dass diese Vorlage in der Generalsynode selbst keinen ernstlichen Widerstand finden würde, war selbstverständlich. Sie gehört zu den schwärzesten Körperschaften, die man in Preussen hat, und sie ist so infolge ihrer eigentümlichen Zusammensetzung. Die preussische Generalsynode besteht aus 150 von den Provinzsynoden gewählten geistlichen und weltlichen Abgeordneten, 6 von Fakultäten entsandten theologischen Professoren und 30 vom König ernannten Mitgliedern. Die Zusammensetzung der Generalsynode hängt also in der Hauptsache von den Provinzsynoden ab und deren Zusammensetzung wieder von den Kreissynoden. Diese aber bestehen aus sämtlichen Pfarrern oder ein Pfarramt verwaltenden Vikaren des Kreises und der doppelten Anzahl gewählter Mitglieder, von denen die Hälfte aus gegenwärtigen oder früheren Kirchenältesten besteht. Es ist klar, dass bei einer solchen Schiebung unter den heutigen Verhältnissen als Generalsynode eine nichts weniger als fortschrittliche Körperschaft herauskommen muss. Der kirchliche Liberalismus ist auf ihr so gut wie gar nicht vertreten, die Orthodoxie ist unter sich.

Diese Körperschaft hat also nun ein Gesetz beschlossen, das vielen Gemeinden einen erheblichen Teil ihrer bisherigen Rechte nimmt. Der Paragraph 1 besagt, dass künftig in denjenigen Gemeinden, die für ihre Pfarrstellen landeskirchliche oder staatliche Dotationen in gewisser Höhe erhalten, das Recht der Besetzung der Pfarrstellen der Kirchenbehörde abwechselnd mit den sonst zur Besetzung Berechtigten zusteht. Begründet wird das damit, dass der Oberkirchenrat genötigt ist, etwa 390 Geistliche allmälich in Pfarrämtern unterzubringen, und dass er dieser Verpflichtung nicht nachkommen könne, wenn er nicht mehr Pfarrstellen als bisher zur Verfügung habe. Das mag ganz richtig sein, aber es rechtfertigt das neue Gesetz nicht. Wer sind denn diese 390 Geistliche? Es sind Militärgeistliche und Mitglieder der inneren und äusseren Mission. Wer die Verhältnisse kennt, der weiss, dass diese Geistlichen fast durchweg der äussersten Rechten, der Orthodoxie, angehören. In der inneren Mission war es nicht immer so, aber heute widmen sich diesem Protektionskind hocharistokratischer Kreise tatsächlich nur Strenggläubige. Und dass es unter den Militärpfarrern nicht leicht Liberale gibt, versteht sich. Diese Geistlichen nun finden häufig kein Pfarramt. Sie könnten es finden, wenn die Gemeinden diese Geistlichen anderen landeskirchlichen Geistlichen vor-

zögen. Aber das geschieht nicht, denn viele Gemeinden — wollen sie nicht. Die freiere Richtung, wenn sie auch nicht immer gerade die Richtung Fischer, César und Jatho ist, hat eben doch im Protestantismus sehr an Boden gewonnen, und solchen Gemeinden ist eben ein Orthodoxer nicht erwünscht. Da also die Militärgeistlichen und die Mitglieder der inneren und äusseren Mission im freien Wettbewerb um die Pfarrstellen ins Hintertreffen geraten sind, macht die Generalsynode kurzen Prozess, beschneidet den Gemeinden ihre Rechte und gibt der Kirchenbehörde die Macht, den Gemeinden Pfarrer zu ernennen. Auch die sogenannten Patrone — Rittergutsbesitzer und andere, die das Recht der Pfarrbesetzung haben — werden verkürzt, und daher stammt die leichte Opposition, die einige Konservative auf der Generalsynode machten. Aber die Hauptsache ist die Verkürzung des Rechts der Gemeinden. Denn die Patrone sind zumeist der kirchlichen Orthodoxie geneigt, weshalb man wohl, wenn es angängig gewesen wäre, das Gesetz auf die Gemeinden, die ihre Pfarrer selbst wählen, beschränkt hätte. Diese Gemeinden — um sie allein handelt es sich in letzter Linie, nämlich um bewusstes Ausschliessen des liberalen Elements aus dem Pfarrstande der Gemeinden.

Geht das schon aus der allgemeinen Sachlage hervor, so noch ganz speziell aus dem Paragraph 3. Er besagt unter anderm: wird eine Pfarrstelle durch ein Dienstvergehen des Kirchenbeamten erledigt, so ist die Kirchenbehörde berechtigt, ihre nächste Besetzung für sich in Anspruch zu nehmen. Um das richtig zu würdigen, muss man bedenken, was alles ein »Dienstvergehen« ist. Wird nämlich ein Pfarrer, weil er sich zu dieser oder jener Kirchenlehre in Widerspruch gesetzt habe, im Disziplinarverfahren abgesetzt, so ist das ein Dienstvergehen. Wird also z. B. einem Jatho, der sich im Bereich des neuen preussischen Kirchengesetzes befände, der Disziplinarprozess gemacht, so wird sein Nachfolger von der Kirchenbehörde ernannt, und das heisst, an die Stelle des Liberalen tritt ein Orthodoxer. Bisher hatten die Kirchenbehörden noch eine gewisse Scheu vor solchen Prozessen, da nicht viel herauskam. Denn an die Stelle des abgesetzten liberalen Pfarrers trat eben ein anderer liberaler, da sich die Gesinnung der Gemeinde durch ein gegen ihren kirchlichen Vertrauensmann gerichtetes Glaubens-Gerichtsverfahren natürlich nicht ändert. Jetzt aber liegt die Sache ganz anders. Jetzt lohnt es, gegen liberale Pfarrer vorzugehen, denn jetzt verliert die Gemeinde das Recht, den Nachfolger zu wählen. Und beim Nachfolger des Nachfolgers wiederholt sich dasselbe Spiel;

die Gemeinde wählt ihn, »falls nicht etwa die Vorschrift des § 3 wiederum Anwendung findet«. Kurz und gut, die Gemeinden, die für ihre Pfarrstellen öffentliche Dotationen in gewisser Höhe erhalten, sind künftig tatsächlich Domänen der Orthodoxie. Den Gemeinden sind Schranken auferlegt, die die Herrschaft der Orthodoxie statuieren.

Es ist klar, dass dieser neueste Vorgang in der preussischen Landeskirche nichts anderes ist, als eine *Katholisierung des Protestantismus.* Im Wesen des richtig verstandenen Protestantismus liegt die Freiheit, die Freiheit der Gemeindemitglieder, ihren Seelsorger selber zu bestimmen, dem Manne ihres Vertrauens das Pfarramt anzuvertrauen. Es ist ja richtig, dass dieses Prinzip nicht überall durchgeführt ist. Aber die natürliche Entwicklung des Protestantismus würde darin liegen, dass der Geltungsbereich dieses Grundsatzes nicht vermindert, sondern vermehrt und gesichert würde, und dass die Dogmatik allmählich bis zu den Grenzen eines Glaubens überhaupt gemildert würde. Wenn Luther nichts anderes gewollt hätte, als vom Katholizismus ein Stück abzuschneiden und das übrige ewig zu erhalten, jeder Änderung zu entziehen, dann wäre das nichts anderes, als selber Katholizismus, nur in neuer, etwas verbesserter Auflage. Das kann der Sinn des Protestantismus nicht sein. Aber die Orthodoxie fasst ihn so auf, und daher ihre Aktion zur Festigung ihrer Macht. Der Protestantismus wird zwangsweise katholisch. Das sind böse Zeiten für den fortschrittlichen Protestantismus. Aber vielleicht wird das noch Folgen haben — Folgen, so unerwartet und unerwünscht für die Orthodoxie, wie das neue Gesetz für den kirchlichen Liberalismus.

---

9. Über die bischöfliche Dotation

und andere kirchliche Lasten, welche vom hessischen Staat zu tragen sind,

lag vor einiger Zeit ein Antrag Ulrich und Genossen bei der hessischen Zweiten Kammer vor, welcher dahin ging, dass künftig staatliche Gelder an die religiösen Gemeinschaften nicht mehr ausbezahlt werden sollten.

Die Regierung verhielt sich diesem Antrag gegenüber ablehnend, da die Leistungen des Staates in historischen Rechten begründet seien.

Inwieweit das zutrifft, geht aus der Anfrage des Berichterstatters der Kammer bezw. der Antwort der Regierung hervor,

die sehr umfangreich ist. Wir entnehmen der betr. Drucksache folgende Einzelheiten:

Das linke Rheinufer fiel laut des Friedensschlusses zu Lüneville am 9. Februar 1801 an Frankreich. Das Gesamtvermögen der Heidelberger geistlichen Administration auf dem linken Rheinufer fiel dabei der französischen Staatskasse zu. Nur das Kirchenvermögen der Protestanten wurde nicht eingezogen. Als nun am 30. Mai 1814 und am 20. November 1815 mit Frankreich Friede geschlossen wurde, verpflichtete sich die Krone Frankreich:

»Die bestehenden rechtlichen Forderungen der öffentlichen Anstalten und der Privatpersonen in den abgetretenen Ländern an das französische Gouvernement nach vorgängiger Liquidation zu bezahlen.«

Frankreich entledigte sich dieser Forderungen gänzlich, indem es in der Transaktion vom 25. April 1818 allen verbündeten Mächten Aversionalsummen stipulierte und diesen die Befriedigung ihrer reklamierenden Untertanen überliess. Die hiernach an das Grossherzogtum Hessen zu zahlende Aversionalsumme wurde auf 3,965,000 Francs bestimmt. (Von den ehemals französischen Untertanen waren aber zwölf Millionen Francs Entschädigungsforderungen angemeldet worden.) Durch höchste Verordnung vom 24. Juni 1818 wurde im Grossherzogtum Hessen eine Spezialkommission niedergesetzt, welche über die Rechtmässigkeit der angebrachten Forderungen entscheiden und die Verteilung der gemeinschaftlichen Masse nach gegebenen Vorschriften besorgen sollte. Aus den Akten dieser Spezialkommission ist nun zu ersehen, dass die Kirchen als öffentliche Anstalten von diesen Entschädigungsgeldern entweder etwas oder nichts erhielten.

Über den Heidelberger Stiftungsfonds fanden in der Ständekammer 1820/21 ebenfalls interessante Verhandlungen statt. Daraus geht hervor, dass der Feldmarschall Wellington am 20. November 1815 einen bevollmächtigten bayerischen Beamten, Herrn von Rogister, 800,000 Francs überweisen liess, um die rheinhessischen Pfarrer und Schullehrer für erlittene Gehaltseinbussen während der Zeit von 1798 bis 1806 zu entschädigen. Aber nur *die* Pfarrer und Schullehrer erhielten etwas, welche den Herrn von Rogister bevollmächtigt hatten, ihre Forderungen in Paris beim Friedensschluss geltend zu machen, und das waren nicht einmal die Hälfte, während alle anderen nichts erhielten.

In Bezug auf die *Dotation des Bischofs und des Domkapitels* bestimmte der Reichsdeputations-Hauptschluss von 1803, § 35, bei

der Säkularisation der geistlichen Staaten, der Stifter und Klöster, dass dieselben der Disposition der neuen Landesherren, sowohl zum Behuf des Aufwandes für den Gottesdienst, Unterrichts- und andere gemeinnützige Anstalten als zur Erleichterung ihrer Finanzen (Schulden) überlassen würden, unter dem bestehenden Vorbehalte der festen und bleibenden Ausstattung der Domkirchen, welche würden beibehalten werden. Hierdurch ist die Verbindlichkeit des Staates, die Dotation des Bischofs und des Domkapitels auf sich zu nehmen, hinreichend begründet, und er kann sie nicht den Gliedern der katholischen Kirche heimweisen. Im Gefolge hiervon haben Unterhandlungen mit dem Oberhaupte der katholischen Kirche von 1818 bis 1829 stattgefunden, und durch zwei Bullen ist die Wiederherstellung des Bischofssitzes zu Mainz unter Zustimmung der höchsten Staatsgewalt beschlossen und festgesetzt worden, dass die bischöfliche Dotation ausser den bereits vorhandenen Einkünften der Mainzer Kathedrale in 20,000 fl. bestehen soll, wovon der Bischof selbst 8000 fl., der Generalvikar 2500 fl., jeder der 6 Domherren 1800 fl. und der älteste der vier Präbendaten 900 fl., die drei übrigen aber jeder 800 fl. beziehen sollten. Die so regulierten Besoldungen betragen hiernach 24,600 fl. Da nun zu gleicher Zeit die Revenüen der Kathedrale, welche sie von altersher besass, mit 3335 fl. im Durchschnitt zu den Bedürfnissen der Kirchenfabrik angewiesen worden sind, so fehlten der bischöflichen Dotation noch 4600 fl. Die Stände verwilligten deshalb seit der Periode 1830/32 ausser jenen 20,000 fl. noch 4247 fl., welche nach der Dismembration des Bistums Speyer als Anteil an der bischöflichen Dotation auf die Provinz Rheinhessen gefallen waren, wonach eigentlich noch 353 fl. an den konkordatsmässigen Besoldungen fehlten. Sodann wurden ferner die in der Bulle festgesetzten 304 fl. Beitrag zu dem Tischtitel des Erzbischofs von Freiburg bewilligt.

(Nach dem »Neuesten Anzeiger« Mainz 1908 Nr. 57.)

V. Literatur.

Rezensionen.

Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes. Mit dem Urtexte der Vulgata. Übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen versehen von ***Augustin Arndt***, *S. J.*, 1. Bd. 4. Aufl. 1907. S. 1486; 2. Bd. 4. Aufl. 1907, S. 1475; 3. Bd. 1907, 4. Aufl. S. 1019. Pr. des ganzen Werkes brosch. 16 M.; gebd. 22 M.

Da die Heilige Schrift eine göttliche Quelle für das Kirchenrecht bildet, so muss dieses das grösste Interesse jeder neuen Erscheinung auf diesem Gebiete entgegenbringen; speziell ist für uns Deutsche jede Übersetzung, die gegenüber den früheren Vorzüge aufweist, zu begrüssen. Die Übersetzung von Arndt besitzt diese Vorzüge in so hervorragender Weise, dass sie ohne Anstand als die beste bezeichnet werden kann; sie ist nicht bloss möglichst wortgetreu und korrekt, ohne sich jedoch sklavisch an den Text zu halten, sondern liest sich auch klar und geläufig. Die kernigen, wertvollen Anmerkungen zum Texte erleichtern den Sinn desselben in so hervorragender Weise, dass beim gewöhnlichen Gebrauche das Nachschlagen weiterer Kommentaren meist erspart bleibt. Dazu kommt eine kurze, wissenschaftliche und doch für jeden leicht verständliche Einleitung nicht bloss zur ganzen Hl. Schrift, sondern auch zu den einzelnen Büchern derselben. Selbst die Abweichungen der Übersetzung der Vulgata vom Urtexte sind in den Anmerkungen notiert. Es ist hier natürlich nicht der Ort, eingehender das ganze Werk zu besprechen; das mögen die Fachzeitschriften besorgen. Unser Zweck geht nur dahin, nicht bloss auf das grossartige Werk aufmerksam zu machen, sondern dasselbe auch aus vollster Überzeugung in jeder Beziehung, sowohl Geistlichen als Laien, aufs wärmste zur Anschaffung und Weiterverbreitung zu empfehlen. Der Preis des ganzen Werkes ist bei dem weiten Umfange und der soliden Ausstattung ein so niedriger, dass man staunen muss, wie eine so billige Herstellung möglich war. Möge das verdienstvolle Pustetsche Unternehmen dazu beitragen, das Bibelstudium und das Bibellesen in alle Kreise gebildeter Katholiken auszubreiten, wie das der Wunsch und das Streben der Kirche ist. *Heiner.*

Regesta Romanorum Pontificum jubente regia Societate Gottingensi congessit *P. F. Kehr.* Italia Pontificia sive Repertorium privilegiorum et litterarum a Romanis Pontificibus ante annum MCLXXXXVIII Italiae ecclesiis, monasteriis, civitatibus, singulisque personis concessorum. Vol II. Latium. Berolini, apud Weidmannos. MDCCCCVII. XXX u. 230 pp. 8°. pret. M. 8,—.

Dem im Jahre 1906 erschienenen 1. Bande der Italia Pontificia (Roma) ist bereits der zweite gefolgt. Er enthält die Regesten aller noch vorhandenen Papsturkunden bis 1198, welche an Adressaten in *Latium* gerichtet sind. Bezüglich des Sammelnamens »Latium« bemerkt der Herausgeber in der Praefatio: »Me itaque vituperent, quod titulus voluminis vere neque antiquae neque hodiernae Latii provinciae respondeat; mihi vero in opere hoc non politicae, sed potius historiae ecclesiasticae rationibus dioecesiumque ordini inserviendum fuit (V).

Ähnlich wie im 1. Bande sind auch hier wieder die Urkunden nach örtlichen Empfängergruppen geordnet. Die topographisch-chronologische Anordnung hat, wie Kehr selbst am besten dargetan hat,[1]) ihre Vor- und Nachteile; letztere werden in etwa durch die den einzelnen Bänden vorangestellten chronologischen Verzeichnisse behoben. Die Zahl der Regesten dieses Bandes beläuft sich auf 677, davon finden sich weit mehr als die Hälfte, nämlich 387, nicht in der Sammlung von Jaffé. Der Herausgeber hat durch seine ebenso ausgedehnten wie mühseligen Archivforschungen die Summe der uns bekannten Papsturkunden bis 1198 in ungeahnter Weise vermehrt.

Jede Abteilung ist nach dem gleichen Schema behandelt, das durch das ganze Werk hindurch in Anwendung gebracht werden soll. Nach einer oft sehr eingehenden Literaturangabe zur Geschichte der Diözese, Stadt, des Klosters u. s. w., gibt der Herausgeber selbst in wenigen Sätzen die wichtigsten historischen Angaben über das Objekt, auf welches sich die in Regestenform dargebotenen Urkunden beziehen. Daran reihen sich kurze Angaben über die Archivbestände der betreffenden Orte, die Kehr selbst durchforscht hat. Der Historiker darf den Angaben des Herausgebers durchaus Vertrauen schenken; blickt dieser doch auf lange Jahre mit »zehnstündiger Archivarbeit in staubigen und lichtlosen Archiven, wo selbst die Flöhe nichts mehr zu beissen finden«, zurück. Die kurzen knappen archivalischen Angaben gestalten sich zu einem *Archivführer* durch

1) Man vergl. die äusserst interessante Selbstanzeige zum ersten Bande in den Göttinger Gelehrten Anzeigen 1906, 593—610.



Latium, der auf manches Wertvolle, bisher Verborgene aufmerksam macht, aber noch mehr auf die Unergiebigkeit vieler Archive hinweist und so manchem Forscher von vornherein viel Zeit und Mühe erspart. Die einzelnen Regesten selbst sind kurz gefasst und schliessen sich in Form und Sprache möglichst an das Original an. Unter jedem Regest stehen die Zitate der für das Aktenstück in Betracht kommenden wichtigeren Handschriften und Drucke, auch dann, wenn die Urkunde noch im Original vorhanden ist.

Eine geradezu ungeheure Summe von Arbeit und Gelehrsamkeit ist auf dem denkbar engsten Raume zusammengedrängt. Die Achtung vor der gewaltigen Arbeitsleistung steigt mit der eingehenderen Durchsicht des angehäuften Materials.

Zahlreiche Urkunden scheinen auf den ersten Blick nur ein lokalhistorisches Interesse beanspruchen zu können, aber bei der relativ geringen Anzahl an Papsturkunden bis 1198 dürfte auch der kleinste Fund von Wichtigkeit und allgemeiner Bedeutung sein.

Hoffentlich erlebt der verdienstvolle Leiter des preussischen historischen Instituts und rastlose Archivforscher die Vollendung der Regesta Pontificum Romanorum. Und nach dieser Vorarbeit möge es auch noch zu einer der Sammlung der Kaiserurkunden in den Monumenta Germaniae historica entsprechenden wörtlichen Veröffentlichung der älteren Papsturkunden kommen.

Freiburg i. Br. *P. J. Chrysostomus Schulte* O. Cap.

Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge. Von *Bernh. Duhr*, S. J., I. Band: Gesch. der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge im 16. Jahrh. Freiburg 1907, Herder. gr. 8° (XVI, 876) mit 136 Abb.

Der Jesuitenorden entwickelt in den letzten Jahren eine geradezu staunenswerte Regsamkeit, die geschichtlichen Zeugnisse seiner Vergangenheit wie auch das Bild dieser Vergangenheit selber in »wissenschaftlicher Bearbeitung« vorzulegen. Es darf nur an das grossartige Unternehmen der Monumenta historica Societatis Jesu (Madrid) erinnert werden, die bis jetzt (im ganzen 25 Bände) u. a. Polancos Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Jesu historia in 6 dicken Quartbänden, 5 ebensolche Bände Monumenta Ignatiana und 4 Bände Epistolae P. Hieronymi Nadal umfassen, und die, was Akribie und wissenschaftliches Verständnis, aber auch was Monumentalität der Arbeit betrifft, jeder mit unbeschränkten staatlichen Mitteln arbeitenden Akademie Ehre machen würden. Bei uns ist ein derartiges Ehrendenkmal deutschen Wissens, mühsamster, an den ent-

legensten Orten tätiger Forscherarbeit, nicht zum wenigsten ein derartiges Ehrendenkmal deutscher Buchtechnik, die noch im Erscheinen begriffene *Braunsberger*'sche Veröffentlichung der Briefe und Dokumente des sel. Canisius. Diesen Quellenpublikationen reihen sich eine grosse Anzahl quellenmässig fundierter geschichtlicher Darstellungen an, die das Wirken der Gesellschaft Jesu auf irgend einem geographisch oder sachlich abgegrenzten Gebiet schildern wollen. *Hughes* hat jüngst den I. Band der History of the Society of Jesus in North America (1907, London) vorgelegt. P. *Braun* hat mit seiner nach mehr denn einer Richtung klärenden und berichtigenden Monographie über die belgischen Jesuitenkirchen den verdienstlichen Anfang gemacht, mit dem unrichtigen Begriff »Jesuitenstil« aufzuräumen, und andererseits die Stellung der Jesuiten zur Kunst näher zu präzisieren, und Card. *Steinhuber* hat in seiner Geschichte des Collegium Germanicum den grossen Einfluss der Jesuiten auf die Restauration des religiösen Lebens in Deutschland nachzuweisen vermocht. Für die Geschichte der Jesuiten in Deutschland sahen wir seit Jahren mit grösstem Erfolg P. *Duhr* tätig; heute sucht er seine zahlreichen Einzelstudien in eine monumental angelegte, ein für allemal abschliessende Gesamtgeschichte der Jesuiten auf deutschem Gebiet zusammenzufassen. Der erste mächtige Band liegt davon vor, den wichtigen Zeitraum der ersten 50 Jahre behandelnd. Er weist alle Vorzüge der früheren Duhr'schen Arbeiten auf, eine auf allen Gebieten und in allen Fragen gleich gründliche und umfassende Quellenkenntnis, ein nüchtern besonnenes Urteil, eine kritische Unparteilichkeit auch den eigenen Ordensgenossen gegenüber. Man kann nur beistimmen, wenn er im Vorwort meint: »Gewiss werden nicht alle Anschauungen und nicht alle Arten des Vorgehens (der Jesuiten) uns moderne Menschen, die wir in vielfach anders gearteten Verhältnissen leben, angenehm berühren. Aber die Gerechtigkeit verlangt, dass wir uns in die Anschauungen und Verhältnisse der vergangenen Zeit hineinleben und aus ihnen heraus Anschauungen und Arbeiten dieser Zeit beurteilen«. Wie ruhig und objektiv P. Duhr die Dinge ansieht, zeigt er fast in jedem Abschnitt; ich verweise nur auf sein Urteil über den Index Pauls IV. (1559) und über die masslose Polemik mancher Jesuiten (S. 680 ff.).

Der Verfasser hält sich in seiner Darstellung streng an die Quellen. Er hat sich hiebei offensichtlich an Janssen orientiert. Niemand wird den Grundsatz bestreiten wollen: ‚Die Geschichtschreibung darf nur das wirklich Beglaubigte vorlegen.' Die Darstellung erhält durch diesen dokumentarischen Boden den denkbar

höchsten Grad von Zuverlässigkeit und Sicherheit. Aber ist damit die Aufgabe des Historikers auch immer schon erledigt? Muss er nicht oft genug auch versuchen, um überhaupt ein Verständnis des dokumentarisch Beglaubigten zu erzielen, die Lücken in den Quellen, so gut es dem kritischen Scharfsinn möglich ist, hypothetisch zu ergänzen, aus dem Quellenmaterial seine Schlüsse zu ziehen und nicht zum wenigsten auch geschichtliche Erscheinungen auf ihren letzten Ursprung zurückzuführen. Ich führe nur zwei Beispiele aus dem vorliegenden Bande zur Bestätigung dieser Auffassung von Geschichtswissenschaft an. P. Duhr schildert uns im 12., 13. und 14. Kapitel mit wünschenswerter Ausführlichkeit das Wirken der Jesuiten in der Pastoration, in der Erweckung und Belebung des religiösen Lebens. Wer in greifbarer Plastik diese Bilder vor sich sehen will, der blättere die Jahrbücher irgend einer Jesuitenniederlassung durch. Er wird hier die kirchlich-religiöse Betätigung in feste Formeln gefasst und zahlenmässig registriert finden: die Zahl der Kommunikanten, der Krankenbesuche, der Heilungen durch das Gebet oder Auflegung von Reliquien; die Wirkung von Missionen; Einführung und Ausbreitung der marianischen Kongregationen u. a. m. ist hier verzeichnet. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass der Jesuitenorden auf die Gestaltung des heutigen kirchlichen Lebens weit mehr Einfluss ausgeübt hat, als jeder andere Orden und als selbst das Tridentinum. Das hätte meines Erachtens kräftiger unterstrichen werden müssen als es bei Duhr geschieht. Im Kapitel »Marianische Studentenkongregationen« (S. 357 ff.) hätte ebenso über das rein Aktenmässige hinaus noch weiter ausgeholt werden können; es drängen sich doch hier unwillkürlich die Fragen auf, nach welchem Vorbild sich diese neue Form religiösen Lebens gestaltet, ob und welcher Zusammenhang mit den spätmittelalterlichen Bruderschaften anzunehmen ist. Sodann wäre es, um das gleich hier zu bemerken, von höchstem Werte für ein solches Nachschlagebuch gewesen, wenn die zahlreich vorhandene ältere Lokalliteratur über die marianischen Kongregationen verzeichnet worden wäre. Das soeben berührte Desiderium legt sich allerdings auch bezüglich des ‚Schultheaters‘ (S. 325 ff.) nahe; auch hier wird der Historiker und Literarhistoriker vor allem noch Fragen aufzuwerfen haben, wie etwa die nach den Quellen, nach den literarischen Einflüssen solcher Schuldramen, nach dem Zusammenhang mit dem spätmittelalterlichen geistlichen Schauspiel; weiterhin wie es literarhistorisch einzugliedern. Ich verkenne allerdings keinen Augenblick, dass die Beantwortung solcher Fragen nur vom Lokalhistoriker oder Detailforscher gelöst werden kann,

jedenfalls aber das Eingehen auf alle solche Detailpunkte die Möglichkeit einer derartigen zusammenfassenden Darstellung nahezu in Frage stellen würde.

Etwas anders liegt die Sache hinsichtlich der Anordnung des Stoffes. Die systematische Gruppierung bringt es mit sich, dass häufig Zusammengehöriges an verschiedenen Orten behandelt werden und die grandiose Wirkung des lebenden Gesamtbildes darunter stellenweise leiden muss. Gewiss es hat seine grosse Reize, in diese Einzelbilder, die der Verfasser vor uns entrollt, sich vertiefen zu können. Aber die staunenswerte Wirksamkeit eines Peter Canisius, die wir so unmittelbar aus seinen Briefen herausleuchten sehen, und die imposante Führerrolle in der Gegenreformation Deutschlands, lernen wir doch nicht so klar aus diesen in verschiedenen Kapiteln zerstreuten Schilderungen seines Wirkens kennen. P. Duhr hat zwar nachdrücklich überall darauf hingewiesen, mit welchen Schwierigkeiten der Selige vielfach zu kämpfen, welchen Vorurteilen er zu begegnen hatte, wie er mit Takt und Offenheit alle für die deutschen Verhältnisse unzuträglichen Massnahmen beurteilte. Aber unseres Erachtens verliert solche Gegensätzlichkeit den Charakter der Episodenhaften, den es bei Duhr anscheinend hat, und wird zu einem Kampf germanischen Empfindens gegen romanische Anschauungsweise. Und dieser bald latente, bald offene Kampf charakterisiert nur zu sehr die ersten Jahrzehnte der Wirksamkeit der Jesuiten in Deutschland. Wie oft musste der Selige klagen: »Rom hat kein Verständnis für die deutschen Verhältnisse« (vgl. Braunsberger, Canisii Epistulae et Acta II, 37; 145, 195; II, 370); wie beklagte er die in Deutschland geradezu unanwendbaren Indexverordnungen Pauls IV. (II, 377); wie vornehm verlangte er in dem Ingolstädter und Wiener Hochschulstreit, dass seine Ordensbrüder sich den Universitätsstatuten fügen und nicht überall ihre Ordensprivilegien zur Geltung bringen sollten, während die Parole seines Antipoden P. Vittoria in Wien lautete: »Rücksichtslose Uniformierung der deutschen Verhältnisse, auch in den unbedeutendsten Punkten, nach den Satzungen des Collegium Romanum«. Die Tatsache, dass der übereifrige, vielfach schroffe Wiener Rektor, dessen Unklugheit auch P. Duhr hinreichend hervorhebt, schlieslich Provinzial der österreichischen Provinz wurde, beweist zur Genüge, dass des P. Vittoria Art in Rom nicht desavouiert wurde.

Wenn wir noch einen flüchtigen Überblick über den überreichen Inhalt des Bandes gewähren sollten, so sei kurz vermerkt, dass der Verf. zunächst die Wirksamkeit der drei ersten Jesuiten in Deutschland, des P. Faber, des Claudius Jaius und Bobadilla, die

Anfänge der ersten Kollegien, Köln (1544), Wien (1552) und Ingolstadt (1556), die Tätigkeit des sel. Peter Canisius und die Entstehung der deutschen Ordensprovinzen mit ihren ältesten Kollegien schildert. Vorzüglich ist das Kapitel über die Schuleinrichtung und den Studienbetrieb bei den Jesuiten in der Frühzeit (S. 237 ff.). Der allmähliche Ausbau ihres Studiensystems wird besonders an dem Kölner Urbild nachgewiesen, genau die Einteilung des Unterrichts, die Lehrstoffe und Lehrbücher behandelt; dabei ist selbst die Karzerfrage nicht vergessen, die zeitweilig sehr akut war, weil die Oberen von dieser germanischen Strafe nichts wissen wollten, während die Eltern unbedingt auf Beibehaltung der Karzerstrafe bestanden. Sie machten hauptsächlich geltend, dass die Anschauungsweise sonst eine andere als in Deutschland sei: hier sei niemand, wenn er auch noch so alt sei, bis zum Grade des Magisteriums, von dem Regiment der Rute ausgenommen. Heikler und wichtiger waren die Differenzen wegen der Haltung der dem Lehrkörper eingegliederten Jesuiten-Professoren zu den Universitätsstatuten in Ingolstadt und Wien. Im Kapitel über die Konvikte wird auch mit summarischer Kürze des Collegium Germanicum gedacht; sehr wertvoll ist dasjenige über das Schultheater (S. 325 ff.), in dem auf eine Anzahl trefflicher Einzelforschungen über den Gegenstand von Reinhardstödtner, Bahlmann, Dürrwächter u. a. verwiesen werden konnte. Ein sehr wunder Punkt wird in dem Kapitel über die Fundierung der Kollegien durch Klöster anderer Orte (S. 372 ff.) berührt. Canisius wehrte sich gegen solche zu zahlreichen Missliebigkeiten Anlass gebenden Massnahmen energisch genug: »Bei den Anfängen der Gesellschaft muss man ganz besonders darauf achten, dass niemand beleidigt wird.« Zu dem Kapitel über ‚kleinere Niederlassungen' (S. 396 ff.) möchte ich mir einige Asterisken erlauben. Es ist mir nicht verständlich, was S. 402 über die Markgrafschaft Baden (in ungeteiltem Zustand?) gesagt wird, dass ihre 93 Pfarreien unmittelbar 3 Stiften, Graben, Gersbach (wohl Gernsbach) und Durlach unterstanden; unrichtig ist es jedenfalls, dass die Markgrafschaft Baden-Baden nur 24 Ortschaften gezählt haben soll, hatte sie doch allein 8 Ämter. Es dürfte hier bei Schilderung der Wirksamkeit des P. Schorich auch erwähnt werden, dass drei Klöster (jedenfalls Frauenalb, Fremersberg, Schwarzach), die grossenteils von der neuen Lehre schon infiziert waren, durch Schorich einer wirksamen Reform unterzogen wurden. Was P. Duhr über Seelsorge, besonders über Exerzitien, Missionen, Katechese, über Klosterreform und Armen- und Krankenpflege mitteilt, gestattet wertvolle Einblicke in die Geheimnisse des

Erfolges dieser neuen Apostel Deutschlands; nicht minder interessant sind auch die Mitteilungen über die Organisation der Niederlassungen, das innere Leben und Schaffen, die häuslichen Verhältnisse der Patres. Ganz besonders dankenswert ist das von P. Braun beigesteuerte Kapitel (S. 602 ff.) über die Jesuitenbauten, eine zusammenfassende und, wie oben schon angedeutet, vielfach Neues bietende Darstellung der Kunstbetätigung auf Seite der Jesuiten; im Kapitel über ‚Schriftstellerei' werden die für die literarische Wirksamkeit massgebenden Gesichtspunkte, Zensur und Index, Art der Polemik behandelt und die hervorragendsten Schriftsteller gewürdigt. Wir erfahren Näheres über die Jahres- und Vierteljahrsberichte und deren Bedeutung. Wäre es hier nicht möglich gewesen, alles, was von solchem wertvollen Quellenmaterial noch erhalten ist, mit Angabe des Aufbewahrungsortes zu registrieren? Für den Historiker wären solche Angaben von höchstem Wert. Das Kapitel »Die Jesuiten an Fürstenhöfen« (S. 685 ff.) teilt zusammenfassend die Resultate einer besondern Monographie des Verfassers mit; auch das 20. Kapitel über den 5 %-Streit (S. 713 ff.) ist schon von früher her bekannt, aus der Zeitschr. f. kath. Theologie 1900 u. 1905; es wird aber den Historikern wie Nationalökonomen erwünscht sein, auch an dieser zugänglicheren Stelle der eingehenden Behandlung dieser Frage zu begegnen. Im Abschnitt über Teufelsmystik und Hexenprozesse sei besonders der ausführliche Passus über Delrio und im allgemeinen die ruhige Auffassungsweise Duhrs hervorgehoben. Einen wirksamen Schluss bildet die Aufrollung einiger kraftvoller ‚Charakterbilder' (Joh. Rethius, Hoffäus, Georg Scherer).

Es braucht nicht ausdrücklich gesagt zu werden, dass Duhrs »Geschichte der Jesuiten« ein Glanzwerk katholischer Wissenschaft der Gegenwart darstellt; es reiht sich in allem, besonders durch die besonnene Kritik, die Objektivität des Urteils, das immense Wissen des Verfassers, dem andern Standardwork eines Ordensbruders, Braunsbergers Ausgabe der Canisiusbriefe ebenbürtig an. Es ist ein Werk, das kein gebildeter Katholik ungelesen lassen sollte, denn es erhebt und räumt viele Vorurteile hinweg.

Freiburg i. B. *Jos. Sauer.*

Institutiones iuris ecclesiastici quas in usum scholarum scripsit *Ios. Laurentius,* S. J. Editio altera emendata et aucta. Cum approbatione Rev. Archiep. Friburg. et super. ordin. Friburgi. Herder 1908. gr. 8. (XVI. 712). M. 10.40.

Die erste Auflage wurde im Archiv Bd. 83 (1903) S. 184—187

von mir zur Anzeige gebracht. Dass ein Lehrbuch des Kirchenrechts im Gewande der offiziellen Sprache der Kirche und ihres Rechtes auch heute noch seine Berechtigung besitzt, beweist der Anklang, welchen obige Arbeit weit über die Grenzen unserer Heimat gefunden. Dass der Verfasser der Neuauflage seine besondere Sorgfalt gewidmet, bezeugt die Vermehrung des Umfangs von 680 auf 712 Seiten. Damit erhärtet er am deutlichsten die Wahrheit des Satzes im Vorworte: »Kaum lässt sich eine andere Periode namhaft machen, in welcher älteres Recht so stark verändert, neues Recht eingeführt worden ist«.

Die sorgfältige Benützung der seit 1902 ergangenen kirchlichen Gesetze und Erlasse zeigt den Verfasser auf der Höhe seiner Aufgabe. Das gilt insbesondere von der neuen Ehegesetzgebung, welche für das deutsche Reich schon in Kraft getreten ist und für die ganze katholische Welt am 19. April 1908 Geltung empfangen wird. Mit Recht hat der Verfasser das ganze Dekret v. 2. August 1907 zum Abdruck gebracht. Die Bearbeitungen desselben durch Professor Knecht in Bamberg (Köln 1907) und Kardinal Casimiro Gennari in Rom (vgl. meine Besprechungen im Literar. Handweiser 1908 S. 103) konnten vom Verfasser nicht mehr benutzt werden. Übrigens ist das vortridentinische Eherecht damit nicht ganz aus der Welt geschafft und zutreffend bemerkt der Verfasser »quare cognitio istius iuris non est neglegenda« (463). Mehrfach verwertet der Verfasser auch das Lehrschreiben Pascendi vom 8. September 1907. Das Ordensrecht ist besonders eingehend behandelt und zwar unter Verwendung einer überaus reichen Literatur. Bei sorgfältiger Wahrung des grundsätzlichen Standpunktes gibt die Abhandlung über communicatio in sacris weise Mässigung kund. Auch die mehrfachen Mitteilungen aus der Diözesansynode von Münster 1897 sind willkommen. Mit einem äusserst bedeutenden Worte schliesst der kundige Verfasser. Er betont die organische Entwickelung des katholischen Kirchenrechtes, zugleich aber dessen Anpassungsfähigkeit. Dem Protestantismus ist eigentümlich der Bruch mit der Vergangenheit, das katholische Kirchenrecht, in der Dogmatik unerschütterlich gegründet, bildet einen organischen Bau, der ebendeshalb vom Wechsel der Verhältnisse im Leben der Völker innerlich nicht berührt wird, wohl aber infolge seiner göttlichen Kraft sie segensreich beeinflusst. Der Druck ist von äusserster Genauigkeit. Der Titel des Plenarkonzils von Sydney lautet nicht: Australiense (458), sondern: Australasiae (Archiv Bd. 60 (1888) S. 85).

Aachen. *Alfons Bellesheim.*

Hörmann, Dr. *Walther von*, ordentl. Professor an der Universität Czernowitz. *Quasiaffinität.* Rechtshistorische Untersuchungen über Affinitätswirkungen des Verlöbnisses nach weltlichem und kirchlichem Rechte. II. Abteilg. I. Hälfte: Entwicklungsgrundlagen der Lehre der lateinischen Kirche. — Studien zur vorgratianischen Desponsations- und Affinitätslehre, sowie zum Germanischen Eheschliessungsrechte. Innsbruck, Verlag der Wagnerschen Universitätsbuchhandlung. 1906. gr. 8⁰. XXVIII und 661 S. 20 M.

Fast ein Dezennium ist verflossen seit dem Erscheinen des ersten Bandes obiger Abhandlung. Verschiedene Gründe hatten den Verfasser an der früheren Herausgabe dieser zweiten Abteilung seiner Untersuchungen gehindert. Sind die persönlichen und sachlichen Gründe, die im Vorwort (S. III) angegeben sind, auch vollauf zu würdigen, so hat der V. doch selbst sich veranlasst gesehen, sich in einem Punkte zu entschuldigen, weil er sich, »des Gebotes weiser Beschränkung vergessend, wiederholt zu dogmengeschichtlichen und quellenkritischen Exkursen über Detailfragen verlocken liess, die wohl im Rahmen der eigentlichen Untersuchung sich auslösten, aber doch nur mehr lose mit dem Hauptthema zusammenhängen«. »Zu welcher Eindringlichkeit der Forschung mich u. a. mein gesteigertes Interesse an der spröden, aber ausserordentlich anregenden Materie der kanonischen Eherechtsentwicklung verführte, dafür mag das den Untersuchungen über das deutsche Eheschliessungsrecht des Mittelalters entsprungene Thema meiner Rektoratsrede über die geschichtlichen Grundlagen der tridentinischen Trauungsform und das zur wissenschaftlichen Begründung dieses Problems verarbeitete umfangreiche Material beredtes Zeugnis ablegen«.

Dass diese ungezwungene Art wissenschaftlicher Arbeit in der Regel schwere methodische Mängel mit sich bringen muss, welche die Klarheit und Präzision der Forschung und Beweisführung wesentlich beeinträchtigen, gibt der V. ebenfalls zu, glaubt aber, dass dieselbe bei dem heutigen Stand der von ihm behandelten Frage noch notwendig sei, zumal er alles der Detailbegründung, Quellen- und Literaturkritik dienende wissenschaftliche Beiwerk in die Anmerkungen verlegt und so den Haupttext entlastet habe. Ein weiterer Nachteil der weitgehenden Herbeiziehung verwandter Stoffe liegt ferner darin, dass der vorliegende Band in zwei Partien gedruckt werden musste. So kommt es, dass in den ersten fünfzehn Bogen (S. 1—241) einzelne Quellen nicht nach den neuesten Editionen zitiert erscheinen. Aus demselben Grunde ist in diesem Teile die

Fachliteratur auch nur bis zum Jahre 1900 berücksichtigt; allerdings sind in die Nachträge noch einzelne ergänzende Verweise aufgenommen worden.

Trotz dieser vom Verfasser selbst anerkannten Mängel ist die ganze Untersuchung inhaltlich als höchst wertvoll zu bezeichnen. Es liegt hier eine gründliche und zuverlässige Forscherarbeit über das oben angegebene Thema vor. Es ist im einzelnen der Nachweis erbracht, in wieweit in vorliegender Frage über die Affinitätswirkungen des Verlöbnisses das weltliche Recht einen Einfluss auf die kirchliche Rechtsbildung gehabt habe.

In dieser Frage nach dem Verhältnis des germanischen Volks- und Kirchenrechtes zum klassisch-kanonischen Recht — um bloss diese aus den vielen herauszugreifen — ist besonders Prof. Stutz bahnbrechend geworden. In einem Spezialgebiete sind hier die Stutz'schen Ideen auf ihre Richtigkeit geprüft und anerkannt worden.

Als Resultat der bisherigen Untersuchungen ist auf S. 588 hervorgehoben, dass die Entwicklung der deutschkirchlichen Affinisätslehre von Anfang an auf Grund der teils durch die angelsächsischen Bussbücher vermittelten, teils zuerst von Avitus von Vienne verwerteten Aussprüche des hl. Basilius und Papstes Gregor d. Gr. einen sehr zielbewussten Verlauf nahm, nämlich nicht nur zur prinzipiellen Verknüpfung des Schwägerschaftsbegriffes mit dem Tatbestande eingetretener Geschlechtsgemeinschaft führte, sondern auch frühzeitig die folgerichtige Ableitung eines später durch Pf. Isidor generalisierten Begriffes illegitimer Affinität und schliesslich die volle Gleichstellung von consanguinitas und affinitas legitima wie illegitima in Ausdehnung und Stärke ihrer ehehindernden Wirkung zur Konsequenz hatte.

Über alle Einzelresultate zu referieren, ist bei der weitgehenden Verknüpfung lose zusammenhängender Fragen hier nicht möglich.

Die in Aussicht gestellte zweite Hälfte der vorliegenden Arbeit wird die Darstellung der eigentlichen »kanonischen« Doktrin über das impedimentum quasiaffinitatis et publicae honestatis darbieten.

Auf manche Härten des Stiles und mehrfache unkorrekte Ausdrücke sei nur nebenbei hingewiesen.

Breisach. Dr. *Sester.*

L'institution des vidamies en France. Par *Felix Senn*, professeur agrégé à la faculté de droit de l'université de Nancy. gr. 8°. (XVI u. 256.) Paris 1907, Arthur Rousseau. 5 francs.

Der gelehrte Verfasser, der in seiner früheren Monographie:



‚L'institution des avoueries ecclésiastiques', bereits eine verwandte Spezialfrage mit Glück behandelt hat, gewinnt als Resultat seiner Untersuchungen etwa folgende historische Entwickelung der vidamies: Der vicedominus — (von vicedominus wird im 13. Jahrh. das französische vidame gebildet) — kommt nachweislich schon im 6. Jahrhundert in Italien vor. Man kann ihn als abendländischen Ableger des bischöflichen Ökonomen der morgenländischen Kirche betrachten. Er ist *kirchlicher* Beamter, der als solcher *nur aus der kirchlichen Hierarchie genommen werden darf.* Durch Besorgung sekundärer Geschäfte, vornehmlich der Vermögensangelegenheiten, soll er den Bischof entlasten. In der karolingischen Periode drängten die veränderten Verhältnisse von selbst zur Schaffung eines natürlichen Bindegliedes zwischen der staatlichen Gewalt und der Immunität des Bischofs, das die erstrebten freundschaftlichen Beziehungen zwischen beiden Faktoren garantieren sollte. Zur Übernahme dieser neuen Aufgabe war der vicedominus nicht die geeignete Person, teils weil er wegen seines kirchlichen Charakters sich nicht in weltliche Angelegenheiten einmischen durfte, teils weil er als bischöflicher Hausbeamter wegen seiner vollständigen Abhängigkeit vom Bischof sich nicht zugleich zu diesem öffentlichen Amte eignete. So griff man denn zum advocatus, den wir schon früher als Vertreter des Bischofs vor Gericht treffen. Er wird jetzt der Repräsentant der kirchlichen Immunität gegenüber der staatlichen Gewalt. Mit der Entwickelung des Feudalismus übernimmt der advocatus zu seinen bisherigen Funktionen noch die weitere notwendig gewordene Rolle eines *bischöflichen Militärbeamten*, der mit bewaffneter Hand das Territorium des Bischofs zu verteidigen hat. Als Laie konnte sich der advocatus auch leicht in diese neue Rolle fügen. Er tritt nun naturgemäss wieder in engere Abhängigkeit vom Bischof, und dies mag ein äusserer Grund gewesen sein, weshalb er in Gallien allgemein den Namen des früheren vicedominus (vidame) annahm, während umgekehrt in den lothringischen und rheinischen Bistümern der Name des vicedominus von dem des advocatus vollständig verdrängt wird. Die französischen bischöflichen vidames erlangen teilweise grosse Rechte und Befugnisse, die sie mitunter zu Kompetenzüberschreitungen und sogar zu Machtproben gegen ihren eigenen Herrn missbrauchen. Mit dem Erstarken des souveränen Königtums verlieren die vidames ihre Bedeutung. Sie sinken allmählich zu blossen Titularbeamten herab, verschwinden hier und dort von selbst und werden von der französischen Revolution vollständig beseitigt.

Die so nach ihrer geschichtlichen Entwicklung beleuchtete Einrichtung wird dann in einem zweiten Teile vornehmlich nach allen

ihren rechtlichen Gesichtspunkten eingehender betrachtet. Ein erster Appendix gibt eine chronologisch geordnete Tabelle der bedeutensten Zeugnisse über unsern Gegenstand vom 6. Jahrhundert bis 1790, während ein zweiter Anhang 19 solcher Dokumente im Wortlaut wiedergibt. Wir besitzen in dem Werke unstreitig die wissenschaftlich reife Arbeit eines Fachmannes, den die grosse Kenntnis der einschlägigen Literatur, sowie das gründliche Studium eines reichen edierten und unedierten Quellenmaterials zu dieser anerkennenswerten Leistung befähigten. Die hier behandelte Einzelfrage hat nicht allein für die engere Geschichte des Rechtes, sondern auch für die allgemeine Kirchen- nnd Profangeschichte Bedeutung. Durch die anregende Form wusste der Verfasser seinem Geisteskinde noch eine Empfehlung mehr zu geben.

Freiburg i. Br. *Striebel.*

R. G. Bindschedler, Dr. jur. in Zürich, *Kirchliches Asylrecht, (Immunitas ecclesiarum localis) und Freistätten in der Schweiz.* In den kirchenrechtlichen Abhandlungen, herausgegeben von Prof. Dr. Stutz. Verlag von F. Enke, Stuttgart 1906. Heft 32 u. 23. VII u. 397 S. gr. 8°. geb. 15,60 M.

Professor Stutz hat sich in seinen bekannten kirchenrechtlichen Abhandlungen besonders die Erschliessung des partikulären Kirchenrechts zur Aufgabe gestellt und dadurch schon grosse Erfolge erzielt. Der vorliegende von Bindschedler bearbeitete Doppelband befasst sich ebenfalls mit der Untersuchung über ein kirchenrechtliches Institut auf einem räumlich beschränkten Rechtsgebiete; er behandelt das kirchliche Asylrecht und die Freistätten in der Schweiz mit einer Ausführlichkeit und wissenschaftlichen Korrektheit, dass die Arbeit wohl als eine abschliessende bezeichnet werden kann.

Den Zweck seiner Forschung und Darstellung hat der Verfasser vollständig erreicht; er hat ein treues und frisches Bild von der Entwicklung und dem Niedergang des kirchlichen Asylrechtes in der Schweiz gegeben.

Der erste Teil behandelt das kirchliche Asylrecht und die geistlichen Freistätten vor der Reformation.

Die Grundlage des Asylrechts ist die Ehrfurcht vor den gottgeweihten Stätten, weshalb dasselbe in irgend einer Form bei allen religiös gesinnten Völkern sich vorfand. Bezüglich der Kontroverse über das Verhältnis von Asylrecht und kirchlicher Interzession hält der Verfasser dafür, dass ersteres sich unmittelbar an entsprechende Institutionen der griechisch-römischen Welt angelehnt habe. Für

das Asylrecht der germanischen Tempel war kein direkter Beweis aufzubringen. Dagegen erkennen schon die germanischen Volksrechte und das fränkische Reichsrecht dieses Privileg den christlichen Kirchen zu.

Die kanonistische Doktrin ist gut und klar wiedergegeben. Sehr interessant wird der Vergleich zwischen der kirchenrechtlichen Theorie und der Rechtspraxis. Es zeigt sich hier, wie auch sonst, vielfach der Widerspruch zwischen Theorie und Praxis; es lässt sich auch hier eine discordantia concordantium canonum schreiben. Zuerst behandelt der Verf. die Asylrechtspraxis im allgemeinen, um dann im einzelnen das Asylrecht der kirchlichen Anstalten (der Klöster, der Stiftshöfe, Propsteien, Chorherrenwohnungen und der Häuser der Ritterorden) zu besprechen (S. 3—109).

Der zweite Teil ist dem weltlichen Asylrecht und den weltlichen Freiungen gewidmet. Es gab ein Asylrecht kraft Hausfriedens, als Ausfluss des Stadtfriedens und anderer Sonderfrieden, wie des Gerichts-, des Markt- und des Kirchweihfriedens. Dazu kamen noch gewisse gefreite Örtlichkeiten mit demselben Privileg (S. 123—195).

Der Wendepunkt tritt ein mit dem Aufkommen der Reformation. Bestanden die Rechte weltbekannter Klöster noch fort, so hat die Reformation doch dem kirchlichen Asylrecht den Todesstoss versetzt, weil sie der Weihe und dem übernatürlichen Charakter wie der geistlichen Amtspersonen, so auch der Kultusstätten ein Ende machte und damit die Grundlage des ganzen Instituts zerstörte (III. Teil. S. 195—214).

Handelt der vierte Teil (S. 231—251) von der nachreformatorischen Asylrechtspraxis in den katholischen Orten der Eidgenossenschaft, so befasst sich der sechste und letzte Teil mit der Konstitution Gregors XIV. Cum alias vom 24. Mai 1591 und ihrer Rezeption in der Schweiz, sowie mit den späteren päpstlichen Gesetzen in dieser Materie bis zur schliesslichen Beseitigung des ganzen kirchlichen Asylrechts durch den Staat (S. 251—398).

Die Kirche hat durch das Asylrecht eine bedeutende Kulturmission erfüllt. Zu der neuen Zeit (seit 1789) stand es aber in einem solchen Gegensatz, dass eine weitere Duldung überhaupt nicht in Frage kommen konnte. Darum wurde auch in der Restaurationszeit nicht der geringste Versuch gemacht, dasselbe neu zu beleben.

Wenn die Kirche nun in der Constitutio Pius IX. Apostolicae Sedis § 2 Art. 5 das kirchliche Asylrecht noch beibehält, so ist das nicht eine Folge ihrer traditionellen Politik, niemals auf geltend gemachte Ansprüche ganz zu verzichten (S. 3), sondern das erklärt

sich aus dem von der Kirche selbst gemachten Unterschied zwischen ihrem Rechtsideal oder ihrem Idealrecht und der jeweiligen disciplina vigens, welche stets nach der ratio temporum sich richtet und sich richten muss.

Breisach. Dr. *Sester*.

Graf L. N. Tolstoi's Leben und Werke. Seine Weltanschauung und ihre Entwicklung. Von *Konstantin Staub*, Doktor der Philosophie der Universität München. Kempten-München (Kösel), 1908, S. 278. Pr. 4,50 M.

Da die meisten Werke des bekannten russischen Gelehrten ins Deutsche übersetzt sind und vielfach gelesen werden, so ist eine orientierende Schrift aus der Feder eines Russen über des Grafen Weltanschauung und Werke nur zu begrüssen. Erst aus vorstehendem Werke Staub's, der seine höheren Studien in Deutschland gemacht, bekommt man tieferen Einblick und klareres Verständnis für so manche Eigenheiten und Sonderbarkeiten in den Lehren Tolstoi's. Es ist nicht zu viel gesagt, wenn die Verlagsbuchhandlung die neue Erscheinung ankündigt mit den Worten: »Das vorliegende Werk ist die reife Frucht ernster wissenschaftlicher Arbeit. Der Verfasser hat besondere Aufmerksamkeit dem geistigen Entwicklungsgang des russischen Dichters und Philosophen gewidmet, zum erstenmal die Weltanschauung desselben systematisch dargestellt und in einem eigenen Abschnitt eine Kritik der Lehren T.'s geboten. Das vorliegende Werk übertrifft alle vorhandenen Arbeiten über Tolstoi an Vollständigkeit, Sachlichkeit und Gründlichkeit.« Das Werk kann in der Tat jedem Gebildeten bestens empfohlen werden als eine sichere Einführung und leicht verständliche Orientierung in die zahlreichen Probleme, die sich an den Namen Tolstoi knüpfen. Wer sich überhaupt für diese interessiert und sie verstehen lernen will, für den halten wir Staub's Ausführungen nicht bloss für sehr instruktiv, sondern geradezu für unentbehrlich. Erst diese erschliessen uns die Ideen des Weltdichters und Philosophen. Auch die religiösen und kirchlichen Zustände des schismatischen Russlands erhalten eine neue Beleuchtung. *Heiner*.

Dr. theol. phil. Jakob Marx, Geschichte des Armen-Hospitals zum hl. Nikolaus zu Cues. Trier, Paulinusdruckerei. IV u. 272 S. gr. 8⁰. M. 4,—.

Nachdem Marx die wichtige Handschriftensammlung des Hospitals in Cues in mühevoller Arbeit gesichtet und geordnet

hatte (Trier, 1908, Selbstverlag des Hospitals), war die vorliegende Schrift zu erwarten. Sie hat freilich in der Hauptsache nur lokales Interesse. Aber den Verehrern des grossen Stifters des Hospitals Cues, des Kardinals Nicolaus Cusanus, wird die Schrift wegen der beiden ersten Kapitel über Familie und Lebensgang des dunklen Theosophen sehr willkommen sein. Wer sich eingehender mit ihm beschäftigt, wird sich des Marx'schen Buches bedienen müssen, denn es werden hier mancherlei Lücken in unserem bisherigen Wissen über seinen Werdegang ausgefüllt, falsche Annahmen richtiggestellt, beispielsweise, dass der Vater des Philosophen ein armer Fischer gewesen sei, und Anekdoten als unhaltbar nachgewiesen. Es sind im Laufe des 19. Jahrhunderts über die Rechtslage des Hospitals des öfteren strittige Fragen hervorgetreten, an deren Lösung sowohl das weltliche als das kirchliche Recht interessiert war. In der letzten Zeit waren diese Fragen wieder besonders akut und in der Lokalpresse lebhaft debattiert worden. Die vorliegende Schrift befasst sich nun in ihrem Hauptteile mit diesen Fragen vom historischen und rechtlichen Standpunkt und sie scheint mir die Sachlage restlos klarzulegen. Es kann weder von einer Säkularisation der Stiftung die Rede sein, noch von einer Änderung der Zweckbestimmung des Vermögens; als Rechtsnachfolger der vom Stifter aufgestellten Visitationen ist ohne Zweifel der Diözesanbischof anzusehen, während die bestehende Verwaltungskommission jeder rechtlichen Grundlage entbehrt. Auf die weiteren Einzelfragen einzugehen, hat keinen Zweck; genug, Marx hat durch Aufzeigung der historischen Entwicklung und sorgfältige Interpretation der Stiftungsurkunde die Rechtslage klargelegt. Die notwendigen Urkunden sind auch im Anhang beigegeben. Ob man sich freilich im praktischen Entscheid auf den reinen Rechtsstandpunkt stellen wird, ist eine andere Frage.

Adolph.



I. Abhandlungen.

1. Die Wiederverehelichung der Priester in der morgenländischen Kirche.[1])

Von Dr. *Emilian Wojucki*, ord. Prof. für Moraltheologie an der Czernowitzer Universität.

Einzige autorisierte Uebersetzung aus dem Rumänischen von *Octavian Isopescul*, der hl. Theologie Doctor.

Der hochwürdigste Herr Dr. Nicodemus Milaš, Bischof von Zara, führt sich für dieses mal in die theologische Welt ein mit seiner Broschüre »Die Cheirotonie (Ordination) als Ehehindernis«,[2]) indem er sagt, dass er von einer angesehenen Persönlichkeit aus dem Auslande angegangen wurde, unter anderem seine Meinung auch über den 6. trullanischen Kanon abzugeben, da dieser die Wiederverehelichung den verwitweten Priestern aus dem Grunde verbietet, weil die Cheirotonie ein Ehehindernis bildet. Wir wären nun begierig zu erfahren, ob jene angesehene Persönlichkeit dem kirchlichen oder dem weltlichen Stande angehört, und für den ersten Fall, ob jene Persönlichkeit nicht etwa auch mit der bischöflichen Gewalt bekleidet ist; denn es ist ein grosser Unterschied zwischen einem bedeutenden Kirchenfürsten und einem Staatsmanne, der sich um diese Frage bekümmert, da beide jedenfalls verschiedenen Anteil am Gebahren und der Organisation jener Gesellschaft, der sie vorstehen, nehmen müssen. Ebenso müssen wir unterscheiden zwischen der Meinung, die ein Professor für Dogmatik oder Kirchenrecht abgibt, und der Meinung, welche ein autocephaler Bischof oder ein Sufraganbischof mit Genehmigung seiner Synode über eine Frage äussert, welche bereits in einer ökumenischen Synode verhandelt und deren Lösung genau formuliert wurde. Im ersten Falle könnte die Meinung des Professors, wenn sie der Lehre der ökumenischen Kirche zuwiderläuft, als eine theologische Lehrmeinung, ein θεολογούμενον, aufgefasst und in ein Verzeichnis von Werken wissenschaft-

1) Nachstehende Arbeit, die zwar eine aktuelle Frage in der griechischen Kirche behandelt, aber vom kirchenrechtlichen Standpunkte auch für die katholische Kirche das grösste Interesse bietet, ist hier auf Bitten des Herrn Verf. gern zum Abdruck gebracht. Die Red.

2) Die Cheirotonie als Ehehindernis. Eine kirchenrechtliche Abhandlung von *Nicodemus*, Bischof von Dalmatien. Mostar 1907, I. Aufl. (in serbischer Sprache).

lichen, wenn auch nicht orthodoxen Wertes eingereiht werden; ganz anders verhält es sich jedoch mit der von einem Bischof über denselben Gegenstand abgegebenen und *veröffentlichten* Meinung. Die Meinung des Bischofs, wenn sie auch nur eine Sondermeinung wäre, kann nicht leicht von der ihm auferlegten Pflicht bezüglich der Behütung und genauen Bewahrung auch der kirchlichen Gesetze getrennt werden, so dass infolgedessen die Meinung eines Bischofs, welche sich von der allgemeinen kirchlichen Lehre unterscheidet, nicht mehr eine einfache theologische Lehrmeinung, sondern bereits ein *kirchlicher Lehrsatz* ist, welcher auch allgemeinen Wert haben kann, wenn sein Verfasser, wie im vorliegenden Falle, ein bekannter Gelehrter ist. Der von einem *Bischofe*, welcher sich mit den bisherigen Kirchengesetzen in Widerspruch stellt, *veröffentlichte Lehrsatz*, kann zurückgewiesen werden; er kann jedoch mit der Zeit in einigen Provinzen auch angenommen werden, und dies bezweckt auch der hochwürdige Verfasser der oberwähnten Broschüre, wenn er sagt, *dass dies, was in jener Abhandlung zum Ausdruck gebracht wurde, den kirchlichen und weltlichen Behörden, wenn sie sich — sei es jetzt oder später, wenn es die Notwendigkeit erheischen sollte — mit der Frage der Verehelichung des verwitweten Klerus befassen wollten, dienen könnte.* [1])

Wollen wir nun erwägen, ob die in jener Abhandlung aufgezählten Beweis- und Beweggründe auch wirklich jene Beweiskraft haben, von welcher der Verfasser so fest überzeugt ist.

I.

Das in der griechischen Kirche von ehedem und jetzt in Kraft stehende Gesetz, welches durch das Votum des in ökumenischen Konzilien versammelten bischöflichen Kollegiums sanktioniert wurde, normiert, dass die Priester und Diakonen in der Ehe leben können, wenn sie nur ein einzigesmal, und dies vor der Ordination, geheiratet haben; wenn sie jedoch verheiratet waren und verwitwet sind, so dürfen sie nicht mehr heiraten. [2])

---

1) Conf. obige Broschüre im Original, S. 4.

2) Trullanum, Can. VI: 'Επειδὴ παρὰ τοῖς ἀποστολικοῖς κανόσιν εἴρηται, τῶν εἰς κλῆρον προαγομένων ἀγάμων, μόνους ἀναγνώστας καὶ ψάλτας γαμεῖν· καὶ ἡμεῖς τοῦτο παραφυλάττοντες, ὁρίζομεν ἀπὸ τοῦ νῦν μηδαμῶς ὑποδιάκονον, ἢ διάκονον, ἢ πρεσβύτερον, μετὰ τὴν ἐπ' αὐτῷ χειροτονίαν, ἔχειν ἄδειαν, γαμικὸν ἑαυτῷ συνιστᾶν συνοικέσιον. Εἰ δὲ τοῦτο τολμήσει ποιῆσαι, καθαιρείσθω. Εἰ δὲ βούλοιτό τις εἰς κλῆρον προερχομένων, γάμον νόμῳ συνάπτεσθαι γυναικὶ, πρὸ τῆς τοῦ ὑποδιακόνου, ἢ πρεσβυτέρου χειροτονίας πραττέτω. Vergl. auch die Kommentare des *Zonaras*, *Balsamon* und *Aristenus*, sowie auch Can. XXVI der hl. Apostel, welcher lautet: Τῶν εἰς κλῆρον προσελθόντων ἀγάμων, κελεύομεν βουλομένους γαμεῖν, ἀναγνώστας καὶ ψάλτας μόνους. Siehe auch die Auslegungen der oberwähnten Kanonisten.

Die Aussprüche der ökumenischen Synoden müssen nach der Lehre der Kirche sich auf die hl. Schrift und auf die Tradition stützen; es muss folglich auch das die Priesterehe betreffende Gesetz, welches soeben angeführt wurde, sich gleichfalls auf die Lehre der hl. Schrift und der Tradition stützen. Sollten sich bei dem einen oder bei dem anderen von den alten Kirchenlehrern oder auch bei den neueren theologischen Schriftstellern Lehren vorfinden, welche von dem von der Kirche bezüglich der Grundlehren über Recht und Gewohnheit aufgestellten Prinzipe abweichen, so müssen solche nur als subjektive und im Gewissen nicht verpflichtende Meinungen betrachtet werden.[1])

Die Frage über das oberwähnte Kirchengesetz, und zwar über dessen Änderung oder Suspendierung, ist in der morgenländischen Kirche nicht neu, und mit ihr beschäftigte sich die ganze Kirche seit der Zeit der apostolischen Väter und des ersten ökumenischen Konziles bis in die neueren Zeiten, wo sie Gegenstand einer vorübergehenden Behandlung in der russischen und griechischen Kirche bildete. So oft jedoch die Frage von den vorgeblichen Reformatoren und Priesterfreunden auf die Tagesordnung gesetzt wurde, um jenes Gesetz entweder zu beseitigen oder dahin zu erweitern, dass den Priestern die Ehe oder Wiederverehelichung nach der Ordination gestattet werde, wurde dies, abgesehen vom Konzil zu Ancyra (can. 10) von allen übrigen Konzilien, welche sich mit dieser Frage beschäftigt hatten, bekämpft und zurückgewiesen.

Dennoch behauptet Bischof Nicodemus, dass dies Gesetz heutzutage keinen Sinn mehr hat, und zwar aus dem Grunde, weil die Ordination als Ehehindernis weder aus der Hl. Schrift noch aus der Tradition gut möglich nachgewiesen werden kann.

Bezüglich der hl. Schrift meint unser Bischof, dass alles, was über die Verehelichung der Mitglieder des Klerus gesagt wird, auf folgende Schriftstellen zurückgeführt werden kann:[2])

»Der Bischof soll der Mann eines Weibes sein, ein Mann, der sein Haus gut leitet, der gehorsame Kinder in aller Bescheidenheit hat; denn, wenn er nicht um sein Haus sorgen sollte, wie könnte er um die Kirche Gottes sorgen? Ebenso auch die Presbyter und die Diakonen.[3]) Kann ein Mitglied des Klerus ohne Weib sein, so mag er es sein; kann er es aber nicht, so möge er heiraten, denn es ist besser, dass er heirate, als dass er sich versündige,[4]) es ist ihm je-

1) Conf. *Voiutschi*, Prelegeri de morală. Cernăuţ 1906. Vol. I, p. 18.
2) Conf. Besagte Broschüre, pag. 11.
3) I. Tim. 3, 2—6.
4) I. Cor. 7, 8—9.

doch nicht gestattet, zur Gattin eine solche zu nehmen, die sich nicht eines guten Rufes in der Gesellschaft erfreut.[1]) Letzteres ist ein Gebot, welches bereits im alten Bunde gegeben wurde.«

Daraus, meint der hochwürdige Verfasser, gehe nicht hervor, dass das beanstandete Gesetz über die Priesterehe unmittelbar aus der Lehre der hl. Schrift seinen Ursprung haben müsste, folglich könnte das Gesetz bezüglich des Verbotes, dass verwitwete Priester wieder heiraten dürfen,[2]) nur aus dem Begriffe, den die Kirchenoberhäupter in den ersten Zeiten des Christentumes über die Ehe hatten, hergeleitet werden; dies treffe auch für später zu, als in der Kirche die rigoristisch-enkratistischen Prinzipien zum Siege gelangten, indem man die Worte des Apostels Petrus einseitig deutete mit der Forderung, dass der Mensch sich vor den leiblichen Gelüsten, welche die Seele angreifen, hüten solle.

Wollen wir nun sehen!

Der *Locus probans* in dieser Hinsicht lautet:

Δεῖ οὖν τὸν ἐπίσκοπον ἀνεπίληπτον εἶναι, μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα ... τοῦ ἰδίου οἴκου καλῶς προϊστάμενον, τέκνα ἔχοντα ἐν ὑποταγῇ μετὰ πάσης σεμνότητος. »Der Bischof aber sei ohne Makel, *eines* Weibes Mann . . . sein Haus gut leitend, gehorsame Kinder habend in aller Bescheidenheit«.

Der Apostel spricht hier[3]) vom bischöflichen Amte als von einem sehr bedeutenden kirchlichen Amte und führt zugleich auch alle Eigenschaften, die ein Bischof haben muss, an.

Er verlangt vor Allem vom Bischof, dass derselbe makellos sei, d. h. dass er sich eines guten und ganz unzweifelhaft ehrbaren Rufes erfreue, als eines notwendigen und wesentlichen Erfordernisses für sein Amt, und sagt gleich weiter, dass der Bischof *eines* Weibes Mann sein soll, d. h., dass er *nur einmal ein einziges* Weib sich zur Ehegattin genommen haben dürfe. Dass dies der wahre Sinn der jetzt angeführten Worte ist, und dass der Apostel Paulus bei den Worten μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα nur an die *sukzessive* Polygamie und niemals an die *gleichzeitige* denken konnte, geht mit grösster Klarheit und Klassizität aus der Gegenprobe[4]) hervor, wo der Apostel verlangt,

1) 3 M. 21, 7. 8. 14. 15.
2) Broschüre des Nicodemus, pag. 43.
3) I. Tim. 3, 1—7.
4) I. Tim. 5, 9: »Als Witwe soll gewählt werden eine, die nicht weniger als sechzig Jahre hat, welche eines Mannes Weib gewesen ist«. — Hier versteht man unter Witwen jene Frauen, denen die Kindererziehung sowie die Wartung der Kranken und Armen von seiten der Kirchengemeinde anvertraut war. Sie bildeten in der Urkirche eine besondere Ordnung, genannt χόρος oder τάγμα χηρῶν. Röm. 16, 1 werden sie διάκονοι, später διακονίσσαι oder auch πρεσ-

dass die Witwe, welche zur Diakonissin gewählt werden sollte, *das Weib nur eines Mannes* gewesen sein darf, d. h. die Diakonissinnenkandidatin darf nur *ein einziges mal* verheiratet gewesen sein und darf nicht mehrere Männer gehabt haben, oder sollte sie sich von ihrem Manne getrennt haben, darf sie nicht noch einmal verheiratet gewesen sein.

Eine andere Auslegung der kritischen Stelle kann nicht zugegeben werden, und die Meinung jener, welche den Sinn der angeführten Worte dahin ändern wollen, dass hier von demjenigen, der zum Bischofe ordiniert werden soll, verlangt wird, dass er gegenwärtig als Christ nicht in Vielweiberei lebe, oder dass er früher, da er noch Jude oder Heide war, nicht in Vielweiberei gelebt haben soll — ist eine irrige, denn im ersten Falle darf ein solches Ansinnen an den Bischof gar nicht gestellt werden, da die Polygamie ein Gegensatz der Monogamie und daher eine ebenso schwere Sünde ist, wie auch die übrigen, welche überhaupt von der Hl. Schrift gebrandmarkt werden. Ebenso ist auch die zweite Auslegung, dass der Bischof, bevor er Christ geworden ist, als Jude oder Heide in gleichzeitiger Vielweiberei gelebt haben konnte, unzulässig; denn sollte eine solche Vielweiberei zur damaligen Zeit unter den Juden und Heiden geherrscht haben, so hätte der Apostel notwendig davon Kenntnis gehabt, was nicht nachweisbar ist, wie wir es weiter unten beweisen werden. Was insbesondere die damaligen Heiden betrifft, so war die Vielweiberei sowohl bei den Griechen als auch bei den Römern eine infame Sache und wurde ebenso wie der Ehebruch bestraft.[1])

Zu verwerfen sind ferner noch folgende Meinungen: a) weil bei den Juden und Heiden jener Zeit die Ehetrennungen sehr im Schwange waren, soll der Apostel in I. Tim. 3, 2 den Bischöfen verbieten, sich von der ersten Ehefrau zu trennen, um eine zweite zu freien, und b) nach I. Tim. 3, 2 wäre es den Bischöfen *verordnet* in Ehegemeinschaft zu leben, d. h. die Bischöfe *müssen* heiraten.

Es ist nämlich unmöglich, die Worte μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα in dem unter a) angeführten Sinne zu verstehen, denn dagegen spricht der Apostel Paulus selbst: »Den Verheirateten gebiete nicht ich, sondern der Herr. Das Weib soll sich nicht vom Manne trennen,

---

βύτεραι genannt; in nachmaliger Zeit mussten sie noch vor Aufnahme in die obgenannte Ordnung das Gelübde ablegen, dass sie bis zu ihrem Tode als Witwen verbleiben werden.

1) Conf. *Bisping*, Erklärung der Pastoralbriefe, 2. Aufl. Münster 1865, pag. 162—169.



sollte es sich aber trennen, so soll es unverheiratet bleiben oder es soll sich mit seinem Manne versöhnen und der Mann soll sein Weib nicht verlassen«.[1]) Auch war die Trennung der Ehegatten und ihre anderweitige Verheiratung allen Christen verboten, und dies durch Christum selbst: »Ich aber sage euch, dass jeder, welcher sein Weib verlässt, es sei denn wegen Hurerei, macht es ehebrechen; und der, welcher es nimmt, bricht die Ehe«.[2]) Daraus geht nun hervor, dass dieses Gebot den Bischöfen neuerdings ins Gedächtnis zu rufen nicht mehr notwendig war. Nach der unter b) angeführten Auslegung müsste man aber auch sagen: der Bischof *muss* verheiratet sein; ja, dann müsste man aber auch sagen: der Bischof *müsse* auch Kinder haben, was ein Unsinn wäre; wie hingegen dort μιᾶς nicht überhaupt »ein Weib«, sondern »*ein einziges* Weib« bedeutet, so kann auch hier nicht gesagt werden, dass der Bischof durchaus Kinder haben *muss*, sondern nur *wenn* er sie hat, so sollen sie *gehorsam* und *bescheiden* sein.

Nun könnte uns aber eingewendet werden: Wenn der Apostel die zweite Ehe im Allgemeinen nicht missbilligt, sondern sie sogar anempfiehlt, und zwar denjenigen, die sich nicht enthalten können,[3]) warum will er dann nicht, dass jemand, der zum zweiten mal geheiratet hat, zum Bischof ordiniert werde? Auf diesen Einwand antwortet uns der Apostel selbst mit seinen eigenen Worten: »Der Bischof aber muss *makellos* sein[4]) und muss *enthaltsam* sein«.[5]) Das Wort ἀνεπίληπτος (makellos), welches im ganzen N. T. nur diesmal in unserem Briefe vorkommt und in Bezug auf Kraft und Inhalt um Vieles vom Worte ἀνέγκλητος (makellos)[6]) sich unterscheidet, bedeutet einen solchen, welcher ganz und gar makellos ist und dem garnichts vorgeworfen werden kann. Dieser Unterschied ist auch ganz entsprechend, denn im ersten Falle ist die Rede vom Bischof und im zweiten von den Diakonen, von welchen verlangt wird, dass man sie zuerst erprobe, und nachdem man sie für makellos befunden hat, erst dann ordiniere. Dieses Erfordernis einer unbestrittenen Makellosigkeit wird an den Bischof um so strenger und objektiver gestellt, je höher auch seine Stellung ist. Da der Priester sowie der Bischof im selben Masse das Licht der Welt und das Salz der Erde zu sein verpflichtet sind, weil sie das Amt, andere zu lehren und zu leiten, auf sich genommen haben, müssen sie in

1) 1. Cor. 7. 10 s.
2) Mat. 5, 32.
3) Conf. I. Cor. 7, 9; I. Tim. 5, 14.
4) 1. Tim. 3, 2. — 5) Tit. 1, 8. — 6) I. Tim. 3, 10.

dieser hervorragenden Stellung in dem Sinne leuchten, dass die Menschen, wenn sie ihre Werke sehen, keinen Grund haben, sie zu verachten. In dieser ihrer Stellung also wird nicht so sehr von ihnen verlangt, dass sie frei von jedem Vorwurf wären, als dass sie gar keinen Anlass geben, verachtet zu werden. Daraus ergibt sich auch die enge und unmittelbare Verbindung von ἀνεπίληπτος und μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα, woraus hervorgeht, dass derjenige, welcher die zweite Ehe als ein Zeichen der Bemakelung ansieht, an einem solchen Bischofe durchaus Ärgernis nehmen und ihn verachten muss.

Infolge dieser Anschauungen fordert der Apostel weiter, dass »der Bischof *enthaltsam* (ἐγκρατής) sei«, d. h., dass er bezüglich der Enthaltsamkeit ein Vorbild für seine Herde sei und dass alle Gläubigen sich in ihm abspiegeln sollen. Der Priester oder Bischof aber, welcher zum zweitenmal zu heiraten wünscht, bekundet nicht mehr jene Enthaltsamkeit und setzt sich der oberwähnten allgemeinen Verachtung aus. Vom idealen Standpunkte betrachtet, beunruhigt aber einen Menschen die zweite Ehe, da man schwer glauben kann, dass der Ehegatte nach dem Tode seiner ersten Ehefrau sich mit derselben Treue und Heiligkeit der Seele auch mit seiner zweiten Ehefrau vereinigen kann. Drum wird in der Hl. Schrift die *einmalige* Ehe als eine hohe und heilige Sache verherrlicht, indem gesagt wird: »Und es war Anna, die Prophetin, Phanuels Tochter, aus dem Geschlechte Aser; diese war alt an Tagen und lebte mit ihrem Manne sieben Jahre seit ihrer Jungfrauschaft. Und sie war Witwe bis zu vierundachtzig Jahren; sie entfernte sich nicht vom Tempel, in dem sie mit Fasten und Gebeten Nacht und Tag diente«. [1])

Diese Tatsache war auch bei den Heiden anerkannt. In Rom hatte die Göttin *Pudicitia* einen Tempel, in welchem nur die unbescholtenen Matronen, die nur einmal verheiratet waren, die vorgeschriebenen Opfer darbringen durften, was jedoch die Priester betrifft und zwar insbesonders den *Pontifex maximus* und die *Flamines*, so durften diese auch nur einmal heiraten. Die *Nuptiae secundae* bei den Frauen waren aber der allgemeinen Verachtung ausgesetzt. [2])

---

1) Lucas 2, 36—37.

2) Conf. *Rein*. Das römische Privatrecht, p. 211 s. und *Tertullianus*, De monogamia cap. XVII: Fortunae muliebri corona non imponit nisi univiras, sicut nec Matri Matutae. Pontifex Maximus et Flaminica nubent semel. Cereris sacerdotes viventibus etiam viris et consentientibus, amica separatione viduantur. Sunt et quae de tota continentia judicent nos virgines Vestae et Junonis Achaicae et Dianae Scythicae, et Apollinis Pythi. Etiam bovis illius Aegyptii antistites de continentia infirmitatem Christianorum judicabunt. *Migne* ser. lat. II, col. 1003—1004. — *Idem*, Liber de exhortatione castitatis cap. XIII:

Aus dem bisher über die Wiederverehelichung der Priester Gesagten glauben wir unzweifelhaft nachgewiesen zu haben, dass nach *der Lehre der Hl. Schrift* der Bischof, vorher als makellos befunden, der Mann nur eines Weibes sein darf und dass der Apostel Paulus bei der Einsetzung dieses göttlichen Rechtes in der aus seinem Briefe angeführten Stelle nicht an die *gleichzeitige*, sondern nur an die *sukzessive* Vielweiberei denken konnte. An dieser Lehre, welche hell wie die Sonne ist, kann nur jener rütteln und nur jener sie nicht anerkennen, der a priori dagegen ist und sie nicht anerkennen will.

Am Schlusse dieses Kapitels scheint es uns, dass wir unmöglich über einige Ungenauigkeiten, die sich in der Broschüre des Bischofs Nicodemus eingeschlichen haben, zur Tagesordnung übergehen dürfen.

So spricht Se. bischöflichen Gnaden durch den Mund des Apostels:[1]) »Wenn ein Angehöriger des Klerus ohne Weib sein kann, so mag er so sein; kann er es aber nicht sein, so mag er heiraten, denn es ist besser, dass er heirate, als dass er sich entzünde.« Diese Stelle ist nicht genau zitiert, denn der Apostel spricht hier nicht von den Mitgliedern des Klerus, sondern nur über die ehelosen Laien und über die Witwen, indem er ihnen sagt: »Ich aber sage den Unverheirateten und den Witwen, dass es gut für sie sei, wenn sie so wie ich blieben; können sie sich aber nicht zurückhalten, dann mögen sie heiraten, denn es ist besser, dass sie heiraten, als dass sie brennen.« Bekanntlich antwortet hier der Apostel vor allem auf einige Fragen, welche ihm die Korinther bezüglich der Ehe vorgelegt hatten, und die sich darauf bezogen, dass die Ehe von einigen infolge eines übertriebenen Ascetismus gänzlich verworfen und gelehrt wurde, dass der Christ überhaupt nicht heiraten dürfe, und sollte er heiraten, so müsse er sich vom geschlechtlichen Umgange mit seinem *christlichen* Ehegenossen gänzlich enthalten, vom *nichtchristlichen* aber sich trennen. Infolgedessen

---

Denique monogamia apud ethnicos ita in summo honore est, ut et virginibus legitime nubentibus univira pronuba adhibeatur; et si auspicii causa, utique boni auspicii est. Item ut in quibusdam solemnibus et officiis, prior sit univirae locus. Certe flaminica nonnisi univira est, quae et flaminis lex est. Nam prior cum ipsi Pontifici Maximo iterare matrimonium non licet, utique monogamiae gloria est . . . . Novimus virgines Vestae et Junonis apud Achaiae oppidum, Apollinis apud Ephesos et Minervae quibusdam locis. Novimus et continentes viros et quidem tauri illius Aegyptii antistites. Femina vero Cereris Africanae; cui etiam sponte abdicato matrimonio adsenescunt, adversantes exinde contactum masculorum usque ad oscula filiorum. *Migne* ser. lat. II 977—978. — Vgl. auch Idem, Liber I ad uxorem cap. VI, *Migne* ser. lat. I 1396.

1) Conf. obige Broschüre, pag. 11.

meint der Apostel, dass die Ehelosigkeit jedenfalls besser als die Ehe sei, fügt aber zugleich hinzu, dass auch die Ehe gut sei, da sie ein sicheres Mittel gegen die Unzucht wäre. Diese Antwort des Apostels passt keineswegs zur beabsichtigten Wiederverehelichung der Priester, denn der Apostel konnte nicht besser und erfolgreicher gegen jene unselige Richtung, die in Ephesus bezüglich des Glaubens und der Sitten offenbar zu werden begann, wirken, als durch den Umstand, dass er in den an Timotheus gerichteten Briefen demselben auftrug, bei der Anstellung von Kirchenvorständen und -Dienern mit der *grössten Vorsicht und Strenge* vorzugehen. Von der Zügellosigkeit der Priester und infolgedessen von der beabsichtigten Wiederverehelichung als Mittel gegen die öffentliche Unsittlichkeit kann hier schon aus dem Grunde nicht die Rede sein, weil die Angehörigen des Klerus, infolge des erhaltenen Auftrages, zunächst geprüft werden mussten und erst dann ordiniert werden konnten, wenn sie ohne Makel und als ganz enthaltsam befunden wurden.

So muss diese Stelle von allen positiven Theologen ausgelegt werden, wenn ihnen nicht der Vorwurf gemacht werden soll, dass sie von der destruktiven Kritik affiziert sind und dem spasshaften Grundsatze folgen:

Drum im Auslegen seid frisch und munter,
Legt ihr's nicht aus, so legt was unter!

Des Ferneren sagt unser Bischof,[1]) dass jedermann die Ehe achten müsse, da sie ein Symbol des Bundes Christi mit der Kirche sei (Ephes. 5, 23—25. 31. 32), »aber nicht jeder müsse heiraten. Dafür entscheidend ist in erster Linie die Natur der verschiedentlichen Menschen und hierauf der freie Wille jedes Einzelnen. Dies hat auch die hl. Schrift in ihren Verordnungen bezüglich des Ehelebens der einzelnen Menschen in Erwägung gezogen. Als man Jesum fragte, was für eine Meinung Er über die Ehe hätte, da betonte Er, dass die Ehe ein Naturgesetz sei, an welches alle Menschen gebunden wären; wer jedoch unverheiratet bleiben und jungfräulich leben kann, der tut gut daran, denn er lebt auf Erden, wie wenn er im Himmel wäre, wo man weder heiratet, noch sich verheiratet (Matth. 22, 24—30).«

Von der aus dem Briefe des Apostels Paulus an die Epheser angezogenen Stelle glauben wir nicht, dass sie dem von unserem Bischofe verfolgten Zwecke irgendwie dienlich sein könnte. Der Apostel spricht hier bloss über Dinge und Verhältnisse, wie sie nur in der Familie

---

1) Conf. Broschüre des Nicodemus, pag. 13 u. 14.

vorkommen und setzt vor allem detailliert das hauptsächliche Verhältnis zwischen Mann und Weib auseinander. Wahr ist es, dass aus der Parallele, welche der Apostel zwischen dem Bunde Christi mit der Kirche und dem Bunde des Mannes mit dem Weibe zieht, die hohe Würde und Heiligkeit der Ehe resultiert. Wenn nun die christliche Ehe ein Symbol der Vereinigung Christi mit der Kirche ist, dann muss alles, was der einen Vereinigung gebührt, auch der anderen zugesprochen werden. Die Vereinigung Christi mit der Kirche ist aber eine *einzige*, *untrennbare* und *gnadenvolle*, infolgedessen muss auch die christliche Ehe, soll sie ihrem Urtypus entsprechen, eine *einzige*, *untrennbare* und *gnadenvolle* sein. Dieses Bild wird aber ein wenig durch die zweite Ehe getrübt, und dies geschieht umsomehr dann, wenn selbst die Diener Gottes nach dieser zweiten Ehe streben.

Was die aus dem Matthäusevangelium zitierte Stelle betrifft, so passt dieselbe noch weniger in die Ausführungen des hochwürdigen Nicodemus. Christus wurde dort gar nicht gefragt, was Er für eine Meinung von der *Ehe* habe, sondern Er wurde von den Saducäern wegen der Lehre von der Auferstehung versucht, und zwar mit Bezug auf das Gesetz (5 M. 25, 5) und auf einen besonderen und konkreten, auf die Leviratsehe gestützten Fall aus dem Leben. Die Saducäer meinten nämlich, dass sie durch ihre Frage über jenes Weib, welches gesetzmässig mit sieben Brüdern verheiratet war, Christo die Antwort abnötigen werden, dass jenes Weib nach der Auferstehung die Gattin entweder eines einzigen, oder aller sieben Brüder sein werde. Im ersten Falle wäre die Antwort gegen die Gleichberechtigung aller sieben ausgefallen, im zweiten Falle aber wäre das Gesetz doppelt verletzt worden, denn dann hätte ein Weib fürs erste mehrere Männer zugleich und dazu dann noch Brüder als Gatten haben dürfen. Also hinsichtlich dieses Umstandes sowie der Unwissenheit seiner Gegner von der Macht Gottes, antwortet ihnen Christus, dass man bei der Auferstehung weder heiraten wird, noch geheiratet werden kann, sondern alle werden wie die Engel Gottes im Himmel sein.

Die *wahre* Meinung Christi jedoch über die Ehe oder Wiederverehelichung der Apostel und somit auch ihrer *Nachfolger* ist implicite und in idealer Weise ebenfalls im Matthäusevangelium [1]) auseinandergesetzt, wo gesagt wird: »Und jeder, der Haus, oder Bruder, oder Vater, oder Mutter, oder *Weib*, oder Acker um meines Namens

---

1) Matth. 19, 29; vgl. mit 19, 9—12.

willen verlassen hat, der wird es hundertfach empfangen und wird das ewige Leben erben«.

Trotzdem lehrt der Bischof Nicodemus weiter:[1] »Den Bischöfen, Presbytern und Diakonen war es gestattet, verheiratet zu sein, sei es, dass sie vor oder nach der Ordination heirateten, ebenso wie dies auch dem niederen Klerus gestattet war. Im Falle, dass ein Bischof Presbyter, Diakon oder irgend ein anderer aus dem Klerus verwitwete, war diesem gestattet, wenn er wollte, zum zweitenmale zu heiraten. Dies ist die Lehre des göttlichen Rechtes, welches in den oberwähnten Briefen Pauli enthalten ist, u. zw. dass der Bischof, und ebenso auch der Presbyter und Diakon, *der Mann eines Weibes sein soll.* Die Grundidee dieser Lehre ist die Monogamie, welche Geltung für jedes Mitglied des Klerus haben muss und welche die Bigamie absolut ausschliesst.«

Aus dieser Aufstellung geht hervor, dass die Ordination, nach der Lehre der Hl. Schrift, nicht als Ehehindernis betrachtet werden darf, somit alle Mitglieder des Klerus ohne Unterschied, wenn sie nur wollen, zum zweiten, höchst wahrscheinlich auch zum dritten und zum vierten male heiraten dürfen, denn dies stützt sich auf die Lehre des göttlichen Rechtes, welches die Monogamie anbefiehlt und nur die *gleichzeitige Polygamie* verbietet. Dies alles soll eben in den oberwähnten Briefen Pauli enthalten sein! Wir haben aber gesehen, dass dieser Schluss ungenau ist; höchstens die gewaltsame Unterlegung, dass der Bischof, bevor er Christ geworden ist, als Jude oder Heide in gleichzeitiger Polygamie gelebt hat! Von einer derartigen Polygamie findet man aber gar keine Spur beim Apostel Paulus, ja nicht einmal im ganzen Neuen Testament. Sollte zu damaliger Zeit eine solche Polygamie existiert haben, so hätte dieselbe Jesus Christus, welcher zu wiederholten Malen und mit grösster Strenge gegen eine Wiederverehelichung nach Entlassung der Gattin geeifert hat, mit aller Schärfe verurteilt. Ebenso hätten auch die hl. Apostel, welche sich des öfteren in ihren Schriften mit den fleischlichen Gelüsten befassen, bei dieser Aufzählung die Polygamie nicht vergessen können, und dennoch wird darüber nirgends gesprochen.

Angenommen, jedoch nicht zugegeben, dass der Apostel in den oberwähnten Briefen den Klerikern nur die gleichzeitige, und nicht auch die sukzessive Polygamie verboten hätte, so können aus dieser Hypothese zwei wahrscheinliche Möglichkeiten resultieren: Die *eine*

1) Vgl. obige Broschüre, pag. 24.



wäre, dass der Apostel die gleichzeitige Bigamie oder Polygamie bei den *Laien* für etwas *erlaubtes* hält, da er *an keiner einzigen Stelle* seiner Schriften gegen die Polygamie der Laien mit seinem klassischen Gebote, dass jeder Christ der Mann *eines* Weibes sei, eifert; die *zweite* aber wäre, dass die Polygamie bei den *Laien* der Urkirche gar nicht vorkam, weshalb er keinen Grund hatte, dagegen zu eifern. Die *erste* Möglichkeit kann nicht aufrecht erhalten werden, denn es ist absolut unvereinbar mit dem Charakter der Lehre des ehelosen Apostels Paulus, dass er die gleichzeitige Polygamie oder zum mindesten eine derartige Bigamie bei den Mitgliedern der christlichen Gemeinden geduldet hätte; somit bleibt nur die *zweite* Möglichkeit übrig, welche als wirkliches Faktum anzusehen ist. Aus diesem Umstande, sowie daraus, dass der Apostel den Christen überhaupt die zweite Ehe gestattet, geht hervor, dass die Worte I. Tim. 3, 2—6 entschieden gegen die zweite Ehe der Kleriker gerichtet sind, weil wir sonst aus dem bisher Auseinandergesetzten annehmen müssten, dass eine *gleichzeitige* Polygamie oder Bigamie *nur beim Klerus* vorkam.

Zum Schlusse bemerkt der als Kanonist bekannte Bischof,[1]) dass das Verbot der Wiederverehelichung des verwitweten Klerus nicht im göttlichen Rechte seinen Ursprung hat, sondern nur auf dem positiven Rechte der Kirche ruht und somit ein kirchliches Gesetz ist. Die auf dem göttlichen Rechte beruhenden Gesetze . . . . sind aber für Alle und für jedes Mitglied der Kirche absolut verpflichtend . . . . denn *nur sie beruhen auf der Hl. Schrift* und als solche gelten sie und müssen auch gelten für alle Zeiten.

Die Behauptung, dass die Gesetze, welche im göttlichen Rechte ihren Ursprung haben, nur auf der hl. Schrift und nicht auch auf der hl. *Überlieferung* beruhen, ist eine Behauptung, mit welcher wir nicht einverstanden sein können. Der Wille Christi als des Stifters der Kirche ist doch der Grund sowohl für die Existenz der Kirche als auch für ihr Recht. Der mündlich erklärte Wille des göttlichen Stifters der Kirche ist aber zum Teile in den hl. Schriften des Neuen Bundes[2]) niedergelegt, und zum Teile ist er enthalten in der kirchlichen Überlieferung. Die Kirche hat somit das Recht, diesen göttlichen Willen als einen mit Rechtskraft gegebenen zu erklären. Ihre Aufgabe besteht also einerseits in der Auslegung

---

1) Conf. obige Broschüre, pag. 44.

2) Die Schriften des A. B. hatten auch einen grossen Einfluss auf die Entwickelung des Kirchenrechtes, vgl. V M. 12, 16. 23; 14, 21 mit Act. Ap. 15, 29.

der Hl. Schrift, und anderseits in der Formulierung der kirchlichen Tradition. Die Hl. Schrift setzt ihrer Natur nach voraus und verlangt durchaus noch ein anderes Mittel oder eine andere Quelle von derselben göttlichen Autorität für die Erkenntnis der von Gott offenbarten Wahrheiten. Denn obgleich die Hl. Schrift alle zum Heile notwendigen Wahrheiten in sich fasst, so sind dennoch einige besondere auf den Glauben und die *christlich-sittliche* Betätigung sich beziehende Wahrheiten nicht wörtlich in der hl. Schrift enthalten; anderseits, obgleich die Hl. Schrift für die Kirche ihrem ganzen Inhalte nach klar ist, so kann sie dennoch nicht in jeder Hinsicht ebenso klar und verständlich auch für die einzelnen Mitglieder der Kirche sein, wie dies leider in unserer Frage die Erfahrung bewiesen hat. Die hl. Überlieferung hat somit dieselbe göttliche Autorität und ist mit der Hl. Schrift eine reine Quelle der göttlichen Offenbarung, da sie in der Kirche unter Beistand des Hl. Geistes bewahrt wird.[1])

Wenn nur jene Gesetze des göttlichen Rechtes, welche auf der Hl. Schrift fussen, absolut verpflichtend wären, dann würden viele kirchliche Gesetze, welche später von der Kirche mit Rechtskraft nur auf Grund der hl. Überlieferung ausgestattet wurden, diesem Grundsatze weichen müssen. So würde z. B. das kirchliche Gesetz bezüglich der Ordination sowie der Taufe, wonach diese zwei Sakramente niemals wiederholt werden dürfen, keinen guten Grund in der hl. Schrift finden. Die hl. Firmung wurde nach der hl. Schrift nur von den Aposteln gespendet, gegenwärtig geschieht dies in der griechischen Kirche von seiten der Priester, und dies sogar gleich nach der Taufe, somit müsste die Spendung dieses Sakramentes heutzutage ungiltig sein. Der Dyophysitismus und der Dyotheletismus in der Person Christi findet seine vollendete Erklärung und Formulierung erst in der kirchlichen Lehre. Ebenso wird Jesu Höllenfahrt, sowie die Erschaffung der Engel vor aller Kreatur nur von der Kirche auf Grund der Schriften und Bekenntnisse der hl. Väter gelehrt. Wahr ist es, dass die Werke der hl. Väter keine Rechtsquellen sind, sondern nur Erkenntnisquellen des Rechtes. Trotzdem übten sie einen bestimmenden Einfluss auf die Entwickelung des kirchlichen Lebens in Sitte wie Recht aus. Das trullanische Konzil[2]) kanonisiert geradezu die Schriften von 12 Kirchenvätern, d. h. schreibt ihnen gesetzgebende Kraft zu.

---

1) Conf. Comoroşan, Prelegeri de dogmatica ortodoxă, redactate de Voiuţchi. Cernăuţ, 1887, Bd. I. p. 291—292.

2) Trullanum, Can. II: Ἐπισφραγίζομεν δὲ καὶ τοὺς, λοιποὺς πάντας ἱεροὺς κανόνας . . . . . . Διονυσίου ἀρχιεπισκόπου γενομένου Ἀλεξανδρείας μεγαλοπόλεως, καὶ

Demgemäss werden wir im Nachfolgenden zur Klärung der Frage auf die kirchliche Überlieferung sowohl, als auch auf die Schriften der Kirchenväter und Kirchenschriftsteller Rücksicht nehmen.

II.

In der alten Kirche waren vornehmlich die Bischöfe diejenigen, die für die kirchliche Disziplin und das sittliche Leben im Allgemeinen Sorge trugen. War ein gewichtiger, die kirchliche Disziplin betreffender Fall zu erledigen oder aber eine neue Einrichtung, sei es auch durch Aufhebung einer älteren, zu treffen, so verlangte der betreffende Bischof immer den Rat eines anderen oder auch mehrerer, bevor er an die definitive Lösung der Frage schritt. Erheischte es aber die Notwendigkeit, so versammelten sich auch mehrere Bischöfe in Lokal- oder Provinzial-Synnoden, ja sogar in ökumenischen Synoden, wo sie dann die wichtigsten Angelegenheiten berieten und endgiltig entschieden. Diese Bestimmungen und Lehren der Bischöfe betrachtete und achtete man damals als die Lehren der wahren Nachfolger der Apostel.[1]) Wohlgemerkt, diese Praxis entsprach auch vollständig der Lehre Christi und den Verordnungen der hl. Apostel. Deshalb nahm auch diese Praxis in späterer Zeit Gesetzescharakter an, so dass, als sich im Laufe der Zeit die kirchliche Konstitution in hierarchischer Hinsicht vollkommen entwickelte, sogar jedem einzelnen autocephalen Bischofe, aber im Rahmen de Kanones, eine solche gesetzgebende Kraft übertragen wurde.[2]) Der Bischof war also verpflichtet, sich genau und unbedingt an die Kanones zu halten, und im Falle eines Zweifels musste er sich die notwendigen Informationen von seinem Metropoliten, beziehungsweise der Metropolitansynode einholen[3]) geradeso, wie auch der Metropolit gehalten war, das Votum seiner Sufraganbischöfe zu achten und zu befolgen, wenn es sich um Angelegenheiten handelte, die seinen ganzen Sprengel betrafen.[4])

Da die von uns behandelte Frage ein kirchliches Gesetzprojekt betrifft, wodurch ein anderes Kirchengesetz, welches durch das Votum

---

Πέτρου γενομένου Ἀλεξανδρείας καὶ μάρτυρος καὶ Γρηγορίου ἐπισκόπου γενομένου Νεοκαισαρείας, τοῦ θαυματουργοῦ, Ἀθανασίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας, Βασιλείου ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας, Γρηγορίου ἐπισκόπου Νύσσης, Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου Ἀμφιλοχίου τοῦ Ἰκονίου, Τιμοθέου ἀρχιεπισκόπου γενομένου Ἀλεξανδρείας τὸ πρότερον, Θεοφίλου ἀρχιεπισκόπου τῆς αὐτῆς Ἀλεξανδρείας μεγαλοπόλεως, Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου τῆς Ἀλεξανδρείας, καὶ Γενναδίου Πατριάρχου γενομένου θεοφυλάκτου ταύτης καὶ βασιλίδος πόλεως.

1) Conf. *Voiutschi*, Prelegeri de moralǎ, pag. 123.

2) Conf. *Milaš*, Kirchenrecht der morgenländischen Kirche. Zara 1897 pag. 402. — 3) Ibid. pag. 33. — 4) Ibid. pag. 291.

der in ökumenischen Synoden versammelten Bischöfe sanktioniert wurde, und welches sozusagen schon seit 19 Jahrhunderten volle Geltung in der morgenländischen Kirche hat, aufgehoben werden soll, so setzen wir voraus, dass alle oberwähnten Bedingungen noch vor der Veröffentlichung der Broschüre des Bischofs Nicodemus beobachtet wurden und übergehen somit zur weiteren Würdigung dieser Broschüre.

Der unselige Bischof *Theodorus von Mopsuestia* (350—428), berühmt bei den Nestorianern als »Interpres κατ' ἐξοχήν«, in der griechischen Kirche aber gerade wegen seiner liberalen Richtung in der Auslegung der Hl. Schrift verdächtigt, ist der erste, welcher die zweimal verheirateten Priesterkandidaten zur Ordination zulässt, aber nur in dem Falle, wenn sie vor der Ordination geheiratet haben.[1]) — Dies sieht man klar aus seinen Worten .... μὴ εἴργεσθαι αὐτὸν κατὰ τὴν τοῦ Παύλου νομοθεσίαν τῆς εἰς τὴν ἐπισκοπὴν παρόδου, d. h. sollte der Priester- oder Bischofskandidat seine erste Gattin verloren und sich zum zweitenmale verheiratet haben, da soll ihm nach der paulinischen Gesetzgebung nicht der Eintritt in den Episkopat verweigert werden. Der Liberalismus des Bischofs Theodorus geht also auch aus dieser Disposition hervor, welche letztere vielleicht auch noch auf ein charakteristisches Merkmal aus seinem Leben zurückgeführt werden könnte, da er aus seinem Kloster floh, um der wegen ihrer Schönheit und ihres Zaubers berühmten Hermione zu folgen.[2]) Ausserdem ist die Orthodoxie dieses Bischofes, wie bekannt, von der Kirche nicht anerkannt, da er vom V. ökumenischen Konzile verurteilt wurde.

Der zweite und zugleich auch der letzte, welcher diese Meinung teilt, ist wieder ein unglücklicher Bischof, u. zw. *Thedoret von Cyrus* (390—457).[3]) Er war ein Schüler des Theodorus von Mopsuestia und ein Freund des Nestorius; er ist aber in unserem Falle auch der Kronzeuge des Bischofs Nicodemus, was die zweite Ehe bei Priestern und Bischöfen betrifft.[4]) Seine bischöflichen Gnaden be-

---

1) Comment. in I. Tim. 3, 2: Τοῦτο εἰρηκέναι τὸν Παῦλον ἔφησαν, ὥστε τὸν τοιοῦτον εἰς τὴν ἐπισκοπὴν παράγεσθαι ὃς ἀγαγόμενος γυναῖκα σωφρόνως ἐβίω μετὰ ταύτης, προσέχων αὐτῇ καὶ μέχρις αὐτῆς ὁρίζων τῆς φύσεως τὴν ὄρεξιν, ὡς εἴ τις οὕτω ζήσας, ἀποβαλὼν τὴν προτέραν νομίμως ἀγάγοιτο δευτέραν, τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον βιοὺς καὶ μετὰ ταύτης. μὴ εἴργεσθαι αὐτὸν κατὰ τὴν τοῦ Παύλου νομοθεσίαν τῆς εἰς τὴν ἐπισκοπὴν παρόδου. *Migne* ser. gr. LXVI, 940.

2) Joh. Chrys. Adhort. ad Theodorum lapsum, *Migne* ser. gr. XLVII, 217—306.

3) Vgl. seine Auslegung zu I. Tim. 3, 2. *Migne* ser. gr. LXXXII, 804—805.

4) Conf. obige Broschüre, pag. 28.

rufen sich nämlich auf die Tatsache, dass Theodoretus von Cyrus einen gewissen Irenaeus, der zum zweitenmale verheiratet war, sogar zum Bischofe ordiniert habe und dass auch viele andere berühmte und bedeutende Bischöfe diesem Beispiele gefolgt seien, ohne Ärgernis zu erregen. Der erste Umstand entspricht wohl der Wahrheit, aber der zweite ist ungenau; denn die Ordination des Irenaeus zum Bischofe von Tyrus, welche unter dem Drucke und auf Geheiss der phönizischen Bischöfe im Jahre 444 vollzogen wurde, hat grosses Ärgernis hervorgerufen, so dass alle späteren Verwendungen in betreff der Begnadigung, welche von seiten des Theodoretus und des Bischofs Domnus von Antiochia gemacht wurden, ganz erfolglos blieben. Irenaeus wurde auf Verlangen des Patriarchen Dioscurus von Alexandria vom Kaiser Theodosius II. durch das Dekret vom 18. April 448 abgesetzt und als Privatperson in seine Heimat zurückgeschickt. [1])

Dieses Verhalten des Theodoret in seiner Diözese, u. zw. dass er zweimal Verehelichte zur Ordination zuliess, darunter auch den Bischof Irenaeus, [2]) musste irgendwie seinen plausiblen Grund auch in den apostolischen Verordnungen finden und darum musste er zu seiner Rechtfertigung I. Tim. 3, 2 auch derart erklären. Theodoret war, wie bekannt, ein sehr gelehrter Exeget, und so musste er in seiner Bedrängnis sowohl für sich selbst als auch für die Praxis der anderen Bischöfe, die sich desselben Vergehens für schuldig gemacht hatten, einen guten Grund finden. Zu seiner Entschuldigung, dass er auch Digame zur Ordination zuliess, können wir etwa auch die damaligen kirchlichen Verhältnisse gelten lassen, welche einerseits noch nicht gehörig konsolidiert waren, und anderseits darin bestanden, dass das Material, welches sich aus Fremden zum Zwecke der Verbreitung des Wortes Gottes und des christlichen Ideales rekrutierte, noch nicht reif genug war, so dass die Kirche, da sie keine gut vorbereitete Kleriker besass, auch auf andere durch frommes und tugendreiches Leben ausgezeichnete Männer angewiesen war. Bei der Würdigung des Kommentars Theodoreti zu I. Tim. 3, 2 zitiert der Bischof Nicodemus nicht wie gewöhnlich den ganzen

---

1) Vgl. *Mansi*, V. 417; *Wetzer-Welte*, K.-L. 2. Aufl. 11. Bd. p. 1529 und *Zhishmann*, Eherecht p. 420 die Sacra des Kaisers Theodosius II: θεσπίζομεν Εἰρηναῖον, τὸν πάλαι διὰ τὴν αἰτίαν ταύτην παρ'ἡμῶν ἀγανακτήσει ὑποβληθέντα, καὶ μετὰ τοῦτο οὐκ ἴσμεν ὅπως, μετὰ δύο γάμους, ὡς μεμαθήκαμεν, παρὰ τοὺς ἀποστολικοὺς κανόνας, τῶν Τυρίων πόλεως γεγονότα ἐπίσκοπον, τῆς μὲν ἐν Τύρῳ ἁγίας ἐκκλησίας ἐκβληθῆναι, ἐν δὲ τῇ αὐτοῦ μόνῃ πατρίδι διάγειν ἡσυχάζοντα, παντελῶς τοῦ σχήματος καὶ τοῦ ὀνόματος ἱερέως ἐστερημένον.

2) Ep. CV. ad Domnum, *Migne* ser. gr. LXXXIII, 1304—1305.

Abschnitt des genannten Kommentars im Originaltexte als Fussnote, sondern begnügt sich nur mit seiner Übersetzung im Texte. Die Schlussworte dieser Übersetzung lauten: »Der Apostel verdammt auch nicht die zweite Ehe, sondern er befiehlt sie des öftern zu schliessen, *besonders darum, dass dem Klerus kein Vorwurf gemacht werde.*« Die letzten Worte *finden sich* jedoch bei Theodoret im Texte *nicht vor!* Dadurch, dass sie der hochwürdige Nicodemus *sua sponte* hinzufügte, gewann er sogleich den Sinn, den er hierfür brauchte. In der zweiten Auflage seiner Broschüre hat der Hochwürdige Herr diese Worte aus dem Texte gestrichen, auf S. 66 in der Fussnote bemerkt er jedoch, dass dies Glossen eines alten Herausgeber Theodoreti wären. Wir wünschten zu erfahren, welcher alte *protestantische* Herausgeber diese Glosse gemacht hat? Auf S. 10 der oberwähnten Auflage erklärt der hochwürdige Nicodemus, er hätte sich bei der Zitierung der hl. Väter, ausgenommen den hl. Johannes Chrysostomus, der Ausgabe des *Migne* bedient. Zu unserem Bedauern müssen wir konstatieren, dass die von uns beanstandeten Worte in der Ausgabe Migne's *nicht vorhanden sind.* Wären sie vorhanden, dann müssten wir zugeben, dass Theodoret den Klerikern auch nach der Ordination die Verehelichung gestattet hätte; er gestattet jedoch nur zwei Ehen vor der Ordination.

Schliesslich müssen wir noch hinzufügen, dass diesem vom Bischof Nicodemus angezogenen Zeugen dasselbe Malheur passierte, wie seinem Lehrer; auch er wurde nämlich am V. ökumenischen Konzile verdammt.

Die einzige Tatsache, aus welcher klar und deutlich hervorgeht, dass den Klerikern die Verehelichung auch nach der Ordination gestattet war, ist die Verordnung des 10. Kanons des Konzils von Ancyra (314).[1]) Durch diesen Kanon wird nämlich den Diakonen gestattet, dass sie auch nach der Ordination heiraten dürfen; es wird aber zugleich von ihnen verlangt, dass sie noch vor der Ordination die Erklärung abgeben, *ob sie später heiraten wollen oder nicht.* Aus dieser Einschränkung des Konzils geht klar hervor, dass die Väter desselben lange schwankten, ob sie so etwas gestatten sollen oder nicht, da sie fürchteten, dass die ökumenische Kirche mit einem solchen Zugeständnisse nicht einverstanden sein werde.

1) Conc. Ancyr. Can. X: Διάκονοι, ὅσοι καθίστανται, παρ'αὐτὴν τὴν κατάστασιν εἰ διεμαρτύραντο, καὶ ἔφασαν χρῆναι γαμῆσαι, μὴ δυνάμενοι οὕτω μένειν· οὗτοι μετὰ ταῦτα γαμήσαντες, ἔστωσαν ἐν τῇ ὑπηρεσίᾳ, διὰ τὸ ἐπιτραπῆναι αὐτοὺς ὑπὸ τοῦ Ἐπισκόπου. Τοῦτο δὲ εἴ τινες σιωπήσαντες, καὶ καταδεξάμενοι, ἐν τῇ χειροτονίᾳ μένειν οὕτως, μετὰ ταῦτα ἦλθον ἐπὶ γάμον, πεπαῦσθαι αὐτοὺς τῆς διακονίας.

Diese Befürchtung ging auch in Erfüllung, denn andre Konzilien haben durch ihre Kanones dieses Zugeständnis aufgehoben.

Der hochwürdige Nicodemus behauptet aber, dass es nicht nur den Diakonen nach der Ordination zu heiraten gestattet war, sondern dass dies auch die Presbyter tun durften. Zu dem Ende rücken Se. bischöflichen Gnaden mit einem andern Kanon heraus, der — nach Ihro Meinung — ein klares Zeugnis für diese Erlaubnis wäre. Es handelt sich um den IV. Kanon des Konzils von Gangra (340),[1] der also lautet: »Wer da meint, dass von einem verheirateten Priester, wenn derselbe zelebriert, nicht gestattet wäre, die Eucharistie zu empfangen, der sei Anathema«. Jedoch gerade die Worte dieses Kanons sprechen gegen diese Behauptung. Παρὰ πρεσβυτέρου γεγαμηκότος, darf nämlich nicht anders übersetzt werden, als: *von einem verheirateten Priester;* γεγαμηκώς ist doch ein Participium perfecti! Der hochwürdige Nicodemus bringt selbst die Auslegungen des *Balsamon* und *Aristenus*, aus welchen klar hervorgeht, dass der Priester nur vor der Ordination verheiratet sein durfte. Aus dem Umstande aber, dass die *Versio prisca* die Worte πρεσβυτέρων γεγαμηκότων ὑπερφρονοῦντες aus dem Briefe dieses Konzils (Synt. Ath. III, 99) durch die Worte: *presbyteros*, *qui matrimonia contraxere* übersetzt hat, geht rein garnichts hervor, da die Versio prisca nicht gleichzeitig auch die Worte »*post ordinationem*« zur grösseren Freude der Anhänger der Wiederverehelichung der Priester hinzugefügt hat. Dasselbe ist zu bemerken auch über die Stelle aus *Sozomenus* (Hist. eccl. III, 14): »Hi (Eustatiani) nuptias damnarent et in aedibus conjugatorum orare recusarent, et presbyteros *qui uxores duxissent*, contemnerent«, denn bei Migne ser. gr. LXVII, 1008 lauten die Worte: *qui uxores duxissent* im griechischen Urtexte: γεγαμηκότας! Also abermals jenes lästige Participium perfecti, infolgedessen sich der hochwürdige Nicodemus wohl hütete, auch den griechischen Text dieser Stelle unter der Linie anzuführen! Waren einmal die Eustatianer überhaupt gegen die Ehe, d. h. auch gegen die Laienehe, um wie viel mehr mussten sie gegen die Priesterehe sein. Sie mochten überhaupt keine verehelichten Priester leiden, darum kann hier von Priestern, die nach der Ordination geheiratet hatten, gar nicht die Rede sein, sondern nur von Priestern, die verehelicht lebten. Ebenso kann eine Wiederverehelichung der Priester aus dem Umstande, dass durch den ancyranischen Kanon den Diakonen die Heirat bedingungsweise gestattet war, auch nicht erwiesen werden, denn dies war

1) Conc. Gangr. Can. IV: Εἴ τις διακρίνοιτο παρὰ πρεσβυτέρου γεγαμηκότος, ὡς μὴ χρῆναι, λειτουργήσαντος αὐτοῦ, προσφορᾶς μεταλαμβάνειν, ἀνάθεμα ἔστω.

den Diakonen nur einmal und nicht mehreremal gestattet. Und dass es Fälle gegeben hat, wo einzelne Bischöfe sich verehelicht hätten auch nachdem sie mit bischöflicher Würde bekleidet waren und dies ohne irgendwelche Bewilligung seitens einer oberen kirchlichen Behörde, wie dies unser Bischof Nicodemus[1]) mit Berufung auf Tertullian (De monogamia, cap. 10) behauptet, *müssen wir zu unserem Leidwesen konstatieren*, dass wir an jener Stelle diese historischen Daten nicht gefunden haben.

Wenn aus dem bisher Angeführten keineswegs eine Verehelichung der Priester nach der Ordination nachgewiesen werden konnte, so werden wir im Nachstehenden ganz klar sehen, dass dieses geradezu verboten war.

Von den sogenannten »Kanones der hl. Apostel«, welche gewiss sehr alt sind[2]) und welche alte Konzilienverordnungen und Aussprüche alter Kirchenlehrer enthalten, heben wir hervor den 17. Kanon,[3]) welcher unbedingt die digamen von der Ordination ausschliesst, und den Kanon 26,[4]) welcher den *Lectoren* und *Kantoren* auch nach der Ordination zu heiraten gestattet. Aus diesen zwei besonderen Verordnungen, sowie auch aus den allgemeinen, welche in diesen Kanones der hl. Apostel enthalten sind, geht hervor, was man für hohe Begriffe zur Zeit des Entstehens jener Verordnungen vom sittlichen Beruf dieses Standes hatte und wie man vom selben geradezu gefordert hat, dass er sowohl durch Beispiel als auch durch Lehre ein nachzuahmendes Vorbild sein solle.

Aus den Worten des I. Kanons des Konzils von Neocaesarea[5]) sieht man aber, dass zu jener Zeit bereits einige Priester mit der Ehelizenz Missbrauch zu treiben begannen, indem sie nicht nur einmal heirateten, sondern vielleicht auch zum zweitenmale nach der Ordination, weshalb das Konzil mit Strenge gegen dieselben vorgehen musste. Da dieses Konzil ungefähr zwischen den Jahren 314 und 325 abgehalten wurde, geht daraus hervor, dass erst damals dieser Missbrauch hie und da sich zu betätigen begann. Bis dahin

---

1) Conf. obige Broschüre, pag. 32.

2) Conf. *Joh. Damascenus*, De orth. fide IV, 17 *Migne* ser. gr. XCIV, 1180.

3) Can. XVII. s. apost.: ὁ δυσὶ γάμοις συμπλακεὶς μετὰ τὸ βάπτισμα, ἢ παλλακὴν κτησάμενος, οὐ δύναται εἶναι ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἢ ὅλως τοῦ καταλόγου τοῦ ἱερατικοῦ.

4) Can. XXVI. s. apost.: Τῶν εἰς κλῆρον προσελθόντων ἀγάμων κελεύομεν βουλομένους γαμεῖν, ἀναγνώστας καὶ ψάλτας μόνους.

5) Can. I. Neocaesarea: Πρεσβύτερος ἐὰν γήμῃ, τῆς τάξεως αὐτον μετατίθεσθαι, ἐὰν δὲ πορνεύσῃ ἢ μοιχεύσῃ ἐξωθεῖσθαι αὐτὸν τέλεον, καὶ ἄγεσθαι αὐτὸν εἰς μετάνοιαν.

finden wir keine Spur, dass in der apostolischen oder nachapostolischen Kirche jemals der Brauch gewesen wäre, dass man *nach* der Ordination eine Ehe geschlossen hätte. Der Missbrauch der Heirat nach der Ordination scheint nur im Morgenlande aufgetaucht zu sein, denn im Abendlande weiss der 16. Kanon des Konzils von Karthago davon nichts,[1]) sondern fordert nur, dass die Kleriker der niederen Weihen sich entweder verehelichen oder Keuschheit geloben sollen.

Deshalb wurde auf der I. ökumenischen Synode auch ein radikaler Antrag bezüglich der Priesterehe gestellt, so dass der Zölibat für alle Mitglieder des Klerus eingeführt worden wäre, wenn sich nicht gegen diese strenge Massregel der achtzigjährige Bischof Paphnutius aus Ägypten erhoben hätte.[2]) Infolge dieser Intervention von Seite eines von allen anwesenden Bischöfen so anerkannten und viel bewunderten Aszeten wurde festgesetzt, dass die Priester auch in Hinkunft in der Ehe κατὰ τὴν τῆς Ἐκκλησίας ἀρχαίαν παράδοσιν[3]) leben sollen. Daraus geht hervor, dass die Ehe *nach der alten Überlieferung der Kirche* nur vor der Ordination geschlossen werden durfte. Über dieses Vorkommnis beim I. ökumenischen Konzil weiss der Bischof Nicodemus[4]) garnichts, oder will davon nichts wissen. Es ist aber von grosser Bedeutung, und darüber werden wir ausführlicher im Nachfolgenden reden, wenn wir die Ansichten des hl. Ambrosius bezüglich dieser Frage würdigen werden.

Infolge des rigoristischen Geistes, betreffend die Priesterehe, welcher zur Zeit des I. ökumenischen Konziles herrschte, scheint der Missbrauch nach der Ordination zu heiraten vollständig aufgehört zu haben, ja es scheint sogar, dass auch Digame nicht mehr ordiniert wurden. Dies geht hervor aus den Worten des 14. chalcedonischen Kanons aus dem Jahre 451.[5]) Dort wird gesagt, dass es in einigen Diözesen den Lektoren und Kantoren zu heiraten gestattet wäre. Das Konzil beschäftigte sich also hauptsächlich nur mit der Ehe der niederen Weihestufen und ist nicht gegen eine solche Ehe,

---

1) Can. XVI. Carthaginiense: . . . . . Item placuit ut lectores cum ad annos pubertatis pervenerint, cogantur aut uxores ducere aut continentiam profiteri.

2) Vgl. *Sokrates*, Hist. eccl. I. c. XI, *Migne* ser. gr. LXVII, 104.

3) Ibid. Ἀρχεῖσθαί τε τὸν φθάσαντα κλήρου τυχεῖν, μηκέτι ἐπὶ γάμον ἔρχεσθαι κατὰ τὴν τῆς Ἐκκλησίας ἀρχαίαν παράδοσιν. Vgl. auch *Sozomenus*, Hist. eccl c. XXIII.

4) Cf. obige Broschüre pag. 34.

5) Can. XIV. Chalced.: Ἐπειδὴ ἔν τισιν ἐπαρχίαις συγκεχώρηται τοῖς ἀναγνώσταις καὶ ψάλταις γαμεῖν, ὥρισε ἡ ἁγία σύνοδος μὴ ἐξεῖναί τινι αὐτῶν ἑτερόδοξον γυναῖκα λαμβάνειν κ. τ. λ.

fordert jedoch von diesen Kandidaten, dass sie nur gläubige Gattinnen heimführen sollen.

Der hochwürdige Nicodemus schliesst aus diesem Kanon, dass in einigen Diözesen dieser Rigorismus alle Grenzen überschritt.[1]) Dies ist wahr, denn es ist natürlicher Weise etwas übertriebenes, wenn in einigen Diözesen gefordert wurde, dass auch die Mitglieder des niederen Klerus vor der Weihe heiraten oder ehelos bleiben sollen. Es wundert uns aber sehr, dass Sr. Bischöflichen Gnaden der Umstand nicht auffällt, dass in keinem einzigen Kanon dieses Konzils irgend welche Verordnung in Bezug auf die Verehelichung der höheren Weihestufen erlassen wird. Wir meinen nicht gegen die Logik zu verstossen, wenn wir daraus schliessen, dass neue Verordnungen in dieser Hinsicht gar nicht notwendig waren, da zu jener Zeit in der ganzen Kirche es vielleicht als etwas unerhörtes galt, dass ein Diakon, Priester oder Bischof nach der Ordination geheiratet hätte; ja sogar Digame scheinen nicht ordiniert worden zu sein, denn auf dem Konzil zu Chalcedon wurde auch *Theodoret von Cyrus* rehabilitiert, von dem oben die Rede war, dass er einen Digamen ordiniert hätte, und dennoch spricht das Konzil gar nichts von den Digamen.

Nachdem wir über alle synodalen Verordnungen, welche in den vortrullanischen Konzilien bezüglich der Klerogamie erlassen wurden, verhandelt haben, berühren wir hier auch die Verordnungen des hl. Basilius des Grossen bezüglich desselben Gegenstandes.[2]) Dieser schliesst unbedingt alle Digamen von der Ordination aus, und diese Anordnung wurde auch vom trullanischen Konzil in den zweiten Kanon rezipiert.[3]) Nach dem Konzil zu Chalcedon begann wiederum die missbräuchliche Verehelichung der bereits Ordinierten um sich zu greifen, u. zw. scheint dies ungefähr zu Anfang des VI. Jahrhunderts geschehen zu sein. Gewiss war dieser Missbrauch die Ursache, welche den Kaiser *Justinian* I. bewog, Gesetze zu erlassen, um dieses gefährliche Übel ein für allemal auszurotten. Schwer ist jedoch das vom Bischofe Nicodemus[4]) gesprochene Wort, dass das, was die ökumenischen Konzilien des IV. und V. Jahrhunderts für unnötig zu tun fanden und in die Gesetze etwas einzuführen, was an und für sich weder vorwurfsfrei war noch vorwurfsfrei sein

1) Conf. obige Broschüre pag 34.

2) Basilius Magnus, Can. XII: Τοὺς διγάμους παντελῶς ὁ κανὸν τῆς ὑπηρεσίας ἀπέκλεισε. Vgl. die Erkl. des Bals. Zon. Arist. Synth. Ath. IV, 131 und Can. LXIX desselben Heiligen.

3) Vgl. oben Seite 417, Fussnote 2.

4) Conf. obige Broschüre pag. 35.



konnte, — dies die byzantinische Gesetzgebung des VI. Jahrhunderts tat. Seine Bischöflichen Gnaden wollen uns dadurch nachweisen, dass die strenge Monogamie des Klerus de facto nur eine Einführung der byzantinischen Gesetzgebung ohne Mitwirkung der Kirche wäre. Zu einer solchen Behauptung können wir aber nur dann kommen, wenn wir gänzlich die bisher angeführten kanonischen Anordnungen ignorieren, u. zw. ganz besonders den 14. Kanon des Konzils von Chalcedon, welches doch ein *ökumenisches* Konzil war. Im Nachstehenden kann aber auch der Bischof Nicodemus nicht die Tatsache leugnen, dass bei der byzantinischen Gesetzgebung die Kirche selbst mitgewirkt hat, wenn er uns erzählt, dass im Mai 546 Justinian über Anregung des Patriarchen *Menas* eine Novelle erliess, durch welche verordnet wird, dass die von diesem Kaiser zehn Jahre früher bezüglich der Klerogamie erlassenen Gesetze zur genauen Durchführung gelangen. Selbstverständlich macht der hochwürdige Nicodemus dem Patriarchen Menas zugleich den Vorwurf, *dass er mit Leib und Seele an dem Aszetismus hielt,* [1]) ein sehr grosses Verbrechen, gegenüber welchem tugendhaft genannt werden können jene Priester, welche nach der Ordination heirateten und dennoch die Hände zum Altare zu erheben wagten, gegen den ausdrücklichen Willen des Apostels Paulus, wie wir dies im ersten Teile unserer Abhandlung nachgewiesen haben.

Der Missbrauch der Ehe nach der Ordination und der Digamie im Allgemeinen verbreitete sich immer mehr und mehr und gewann im VII. Jahrhunderte einen bedeutenden Umfang, so dass zu Ende jenes Jahrhundertes das trullanische Konzil im Jahre 691 zusammentrat, um jenes Übel gänzlich auszurotten. Im 3. Kanon verordnete dieses Konzil, dass die digamen Priester, welche sich nach der Ordination verehelicht haben, sich von ihren Gattinnen trennen, sich einer Busse unterziehen und *dann weiter ihr Amt ausüben sollen*, eine fürwahr konziliante Verordnung dieser Synode. Im sechsten Kanon [2]) dieses Konziles findet sich dann die endgiltige Norm im Bezug auf die Klerogamie, eine Norm, welche bis auf den heutigen Tag in Kraft geblieben ist. Über den 3. Kanon dieses Konzils bemerkt der hochwürdige Nicodemus folgendes: Der erste (3.) von diesen zwei Kanones, abgesehen von der provisorischen Verordnung für die damaligen verheirateten Priester, ist von ganz besonderer Wichtigkeit, *denn er enthält den Ausspruch eines ökumenischen Konzils und anerkennt, dass ein Priester, auch wenn er sich*

1) Conf. obige Broschüre pag. 36.
2) Vgl. oben S. 406, Fussnote 2.

nach der Ordination verehelicht hätte, dennoch Priester bleiben könne, um den Altardienst zu verrichten, *dass demnach die Ordination im Grunde genommen kein Hindernis für die Ehe wäre«.* [1]) Nichts für ungut, aber in dieser Bemerkung finden sich zwei Punkte vor, welche nicht der Wirklichkeit entsprechen, u. zw. 1) das Konzil anerkennt, *dass ein Priester, welcher nach der Ordination eine Ehe geschlossen hat, auch weiter Priester bleibt.* Dies musste das Konzil anerkennen, denn auch die Kirche hielt immer die Ordination für ein Sakrament, welches ebenso wie die Taufe, mit dem »*Character indelebilitatis*« ausgestattet ist; doch ist es nicht richtig, dass die Synode anerkannt hatte, *dass ein solcher Priester den Altardienst* versehen kann, denn sonst hätte sie nicht befohlen, dass jene Priester sich von ihren Frauen trennen sollen. 2) *Dass die Ordination im Grunde genommen kein Hindernis für die Ehe sei.* Auch dies hat das Konzil nicht anerkannt, sondern es hat eben durch seine Verordnung, dass jene Priester, welche sich nach der Ordination verehelicht haben, sich von ihren Frauen trennen sollen, mit grösster Klarheit sanktioniert, dass die Ordination ein Ehehindernis sei.

Was also die in den Kanones der hl. Konzilien aufbewahrte Tradition betrifft, so hat dieselbe stets nur für eine Monogamie im eminentesten Sinne des Wortes gesprochen, u. zw. verlangte sie von den Angehörigen des Klerus, dass dieselben entweder im Zölibate leben sollen, oder wenn sie heiraten, *so sollen sie dies nur einmal vor der Ordination tun*; es soll somit der Digame von den höheren Weihestufen vollkommen ausgeschlossen sein, und der zum Subdiakon ordinierte soll nicht mehr heiraten dürfen.

Diese Tradition ist uns auch in anderen Quellen, welche wir weiter unten würdigen wollen, aufbewahrt worden.

Vor allem fordern die *apostolischen Konstitutionen*, [2]) dass der Bischof, Presbyter und Diakon monogam sein und nach der Ordination nicht mehr heiraten sollen; den Subdiakonen, Kantoren, Lektoren und Ostiariern gestatten sie zwar zu heiraten, fordern aber auch von ihnen monogam zu bleiben.

---

1) Conf. obige Broschüre pag. 39.

2) Const. apost. Lib. VI. cap. 17: Ἐπίσκοπον και πρεσβύτερον καὶ διάκονον εἴπομεν μονογάμους κατίστασθαι, κἂν ζῶσιν αὐτῶν αἱ γαμεταί, κἂν τεθνᾶσι μὴ ἐξεῖναι δὲ αὐτοῖς μετὰ χειροτονίαν, ἢ αγάμοις οὖσιν, ἔτι ἐπὶ γάμον ἔρχεσθαι, ἢ γεγαμηκόσιν ἑτέραις συμπλέκεσθαι, ἀλλ' ἀρκεῖσθαι εἱ ἔχοντες ἦλθον ἐπὶ τὴν χειροτονίαν. Ὑπηρέτας δὲ καὶ ψαλτῳδοὺς καὶ ἀναγνώστας καὶ πυλωροὺς καὶ αὐτοὺς μονογάμους εἶναι κελεύομεν· εἰ δὲ, πρὸ γάμου εἰς κλῆρον παρέλθωσιν ἐπιτρέπομεν αὐτοῖς γαμεῖν, εἴγε πρὸς τοῦτο πρόθεσιν ἔχουσιν, ἵνα μὴ ἁμαρτήσαντες κολάσεως τύχωσιν. Οὐδενὶ δὲ τῶν ἐν τῷ κλήρῳ κελεύομεν ἢ ἑταίραν ἢ οἰκέτιν ἢ χήραν και ἐκβεβλημένην λαμβάνειν, ὡς καὶ ὁ νόμος λέγει. Διακονίσσα δὲ γινέσθω παρθένος ἁγνή· εἰ δὲ χήρα μονόγαμος, πιστὴ καὶ τιμία. Pitra I, 325.

Ein hervorragend wichtiger Zeuge der apostolischen Tradition ist zweifellos der hl. *Johannes Chrysostomus.* Vor allem beachtenswert sind seine Auslegungen zu 1 Tim. 3, 2[1]) und Titus 1, 6.[2]) Für die von uns behandelte Frage sind von besonderer Wichtigkeit die Worte St. Johannis zu Titus 1, 6. Wollen wir nun sehen, wie der hochwürdige Bischof Nicodemus[3]) diese Worte übersetzt: »Dadurch will der Apostel jenen den Mund verschliessen, welche die Ehe verdammen und will zeigen, dass dieselbe kein sündhaft Ding, sondern vielmehr ehrwürdig sei, denn wer verheiratet ist, dem steht es frei, auch den bischöflichen Stuhl zu besteigen. *Dadurch tadelt der Apostel auch jene Unbedachtsamen, welche die zum zweitenmale Verheirateten von der Leitung und von der Würde der Seelenhirten fern halten wollen* . . . .« Kuriose Geschichte, dass diese Worte im Urtexte ganz anders lauten! Sie dürfen nur so übersetzt werden: »*Indem er zugleich auch die Unzüchtigen straft und sie nicht nach der zweiten Ehe diese Würde* (d. h. die bischöfliche) *erlangen lässt*«! Nach dem in der Fussnote gebrachten Text, der als Vorlage für jene spasshafte Übersetzung dienen soll, sowie nach der Übersetzung selbst lässt der Bischof Nicodemus mehrere Punkte (. . . . .) folgen, wie wenn er über einige, sonst unbedeutende Worte hinweg gehen wollte, welche nur den Leser langweilen könnten und die Abhandlung Seiner Bischöflichen Gnaden nur unnötiger Weise in die Länge ziehen würden. Dennoch werden wir es aber wagen, den durch Punkte angedeuteten Raum auszufüllen und die fehlenden Worte anzuführen, um zu sehen, ob sie tatsächlich so unbedeutend sind. Sie lauten: Ὁ γὰρ πρὸς τὴν ἀπελθοῦσαν μηδεμίαν φυλάξας εὔνοιαν, πῶς ἂν οὗτος γένοιτο προστάτης καλός; τίνα δὲ οὐκ ἂν ὑποσταίη κατηγορίαν; d. h.: »denn wer kein Wohlwollen gegenüber seiner [mit dem Tode] abgegangenen [Gattin] bewahrt, wie könnte der ein guter Vorsteher sein? Wie vielen An-

---

1) Chrisost. hom. X in 1. Tim. 3, 2: Μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα: οὐ νομοθετῶν τοῦτό φησιν, ὡς μὴ εἶναι ἔξον ἄνευ τούτου γίνεσθαι. ἀλλὰ τὴν ἀμετρίαν κωλύων· ἐπειδὴ ἐπὶ τῶν Ἰουδαίων ἐξῆν καὶ δευτέροις ὁμιλεῖν γάμοις. καὶ δύο ἔχειν κατὰ ταὐτὸν γυναῖκας, τίμιον γὰρ ὁ γάμος· τινὲς δὲ, ἵνα μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ ᾖ φασι τοῦτο εἰρῆσθαι. Migne ser. gr. LXII, 547.

2) Chrysost. hom. II. im Tit. 1, 6: Ἐπιστομίζει τοὺς αἱρετικοὺς τοὺς τὸν γάμον διαβάλλοντας, δεικνύς, ὅτι τὸ πρᾶγμα οὐκ ἔστιν ἐναγές, ἀλλ᾽ οὕτω τίμιον, ὡς μετὰ αὐτοῦ δύνασθαι καὶ ἐπὶ τὸν ἅγιον ἀναβαίνειν θρόνον ἐν ταὐτῷ δὲ καὶ τοὺς ἀσελγεῖς κολάζων καὶ οὐκ ἀφιείς, μετὰ δευτέρου γάμου τὴν ἀρχὴν ἐγχειρίσεσθαι ταύτην. Ὁ γὰρ πρὸς τὴν ἀπελθοῦσαν μηδεμίαν φυλάξας εὔνοιαν, πῶς ἂν οὗτος γένοιτο προστάτης καλός; τίνα δὲ οὐκ ἂν ὑποσταίη κατηγορίαν; Ἴστε γὰρ ἅπαντες, ἴστε ὅτι εἰ μὴ κεκώλυται παρὰ τῶν νόμων τὸ δευτέροις ὁμιλεῖν γάμοις, ἀλλ᾽ ὅμως πολλὰς ἔχει τὸ πρᾶγμα κατηγορίας, οὐδεμίαν οὖν παρέχειν λαβὴν τοῖς ἀρχομένοις τὸν ἄρχοντα βούλεται. Migne ser. gr. LXII, 671.

3) Conf. obige Broschüre pag. 27.

schuldigungen wäre er nicht ausgesetzt?« Dieser Ausspruch ist also eine nähere Erklärung des letzten Satzes und zugleich eine solche positive Auslegung, dass es unzweifelhaft erscheint, dass die Worte ἐν ταὐτῷ δὲ καὶ τοὺς ἀσελγεῖς κολάζων καὶ οὐκ ἀφιεὶς μετὰ δευτέρου γάμου τὴν ἀρχὴν ἐγχειρίσεσθαι ταύτην nicht anders übersetzt werden dürfen, als wir sie oben übersetzt haben. Deshalb ist der Hochwürdige Nicodemus mit sehr viel Geschick und Umsicht vorgegangen, wenn er diese klassische gegen die Digamie des Klerus gerichtete Stelle nur mit Punkten angedeutet hat. Weiter in der Fussnote folgen aber in der Abhandlung Seiner Bischöflichen Gnaden alle Worte, welche wir auch angeführt haben, doch werden sie von Dero Gnaden im Texte nicht übersetzt. Unsererseits aber halten wir dafür, sie doch zu übersetzen: »Ihr wisst es doch Alle, ihr wisst es, dass, obgleich es nicht verboten ist, zum zweitenmale zu heiraten, dieser Umstand doch viel angeschuldigt wird; [der Apostel] will also nicht, dass der Herrschende den Beherrschten eine Handhabe [zur Anschuldigung] gebe«. Diese Worte sind also abermals eine weitere logische Entwickelung der vorangehenden Worte und sind besonders geeignet, die Übersetzung des Hochwürdigen Nikodemus, die wir angegriffen haben, noch mehr hinfällig zu machen. Aus dem bisher gesagten müssen wir schliessen, dass die letzten Worte nur aus Unachtsamkeit sich in die Fussnote auf Seite 27 der ersten Auflage des serbischen Textes eingeschlichen haben, denn es wäre viel besser gewesen, wenn sie ganz fortgelassen worden wären. In der zweiten Auflage war der Bischof Nikodemus viel vorsichtiger, denn er brachte auf S. 41 im Texte nur die Übersetzung der Worte: »Ἐπιστομίζει . . . . . κολάζων«, wobei er die andern Worte meidet und auch den griechischen Text in der Fussnote anzuführen unterlässt. Ebenso übersetzt der hochwürdige Verfasser auf S. 58 die ganze von uns angeführte Stelle, zu unserer grössten Verwunderung findet er es aber nicht für gut, uns genauer in der zweiten Auflage zu informieren, warum er in der ersten Auflage die von uns so oft erwähnte Stelle so übersetzen musste (wenigstens in der Art, wie er die Übersetzung und Interpolation der Stelle bei Theodoret von Cyrus zu entschuldigen versuchte!) und aus welchem Grunde er einige Worte ausgelassen hat, so dass er dieser klassischen Stelle einen Sinn gab, welcher den Ideen des hl. Johannes Chrysostomus, die seinerzeit auch *Oekumenius*, der Bischof von Trica,[1]) vertrat, ganz ferne liegt.

---

1) *Oecumenius*, Comment. in ep. I ad Timoth. c. VI.: »Μιᾶς γυναικος ἄνδρα« Οὐ τοῦτο νομοθετεῖ, ὅτι ἀπὸ γυναικὸς εἶναι δεῖ πάντως τὸν ἐπίσκοπον ἀλλ' εἰ γίνεται, φησὶν ἀπὸ κοσμικῶν μὴ εἴη δευτερόγαμος. Migne ser. gr. CXIX, 158.

Der hl. *Epiphanius*, Patriarch von Constantinopel (520—535), folgt denselben Prinzipien der kirchlichen Überlieferung in der Ἔκθεσις κανονικὴ περὶ κλήρου καταστάσεως,[1]) und ebenso verhielten sich auch alle Bischöfe und Theologen der griechischen Kirche bis auf den heutigen Tag, so *Photius*,[2]) *Balsamon*, welcher in seinen kanonischen Antworten an den Patriarchen Markus von Alexandria selbst einen Verlobten, der nach dem Tode seiner Braut heiraten würde, in den Klerus aufzunehmen verbietet, da er ihn für einen Digamen hält.[3]) Berühmt im kanonischen Rechte ist das Trifolium der Komentatoren *Zonaras*, *Balsamon* und *Aristenus*; diese haben Kommentare zu allen von uns angeführten Kanones verfasst und jeder für sich hat sich streng an die kirchliche Überlieferung gehalten. Von der letzteren ist auch *Matthaeus Blastares*[4]) nicht abgewichen, auch nicht der Patriarch *Alexius*[5]) und nicht *Nicephorus Chartophylax*,[6]) sowie überhaupt kein im wahren Sinne des Wortes gläubiger Theologe.

Ebenso hielt auch die *römische* Kirche streng an der Monogamie des Klerus. Dies anerkennt auch der Hochwürdige Nikodemus, indem er viele und schöne Stellen aus den abendländischen Vätern und Kirchenschriftstellern bringt, so aus *Tertullian*, *Ambrosius* und *Hieronymus.*[7]) Aus Tertullian jedoch bringt uns der hochwürdige Herr[8]) eine Stelle, aus welcher er schliessen will, dass die Bischöfe auch zum zweitenmale heirateten; es sind folgende Worte: »*Quot enim et digami praesident apud vos insultantes utique Apostolo*«. Vor diesem Zitate bemerkt der hochwürdige Kanonist: »Tertullian selbst, der sich energisch gegen die zweite Ehe ausgesprochen hat, anerkennt, dass es viele zum zweitenmale verehelichte Bischöfe gegeben hat«. Diese Worte sind sehr zweideutig! Daraus kann man nämlich nicht

---

1) *S. Epiphanii*, patriarchae Constantinopolitani Ἔκθεσις κ. τ. λ.: Μὴ ἄλλως δὲ χειροτονείσθω διάκονος ἄγαμος, εἰ μὴ πρότερον ἐπαγγέλληται τὸ δύνασθαι καὶ χωρὶς νομίμου γαμετῆς σεμνῶς βιοῦν, μὴ δυναμένου τοῦ χειροτονοῦντος ἐπιτρέπειν τὸν τοιοῦτον μετὰ τὴν χειροτονίαν γαμετὴν λαμβάνειν. Εἰ δὲ τοῦτο συμβαίη, ἐκβαλλέσθω τῆς ἐπισκοπῆς ὁ ἐπίσκοπος, ὡσαύτως καὶ ὁ χειροτονεθείς, κἂν τε πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἐκβαλλέσθω τοῦ κλήρου· Εἰ δὲ ἀναγνώστης δευτέραν γυναίκα ἀγάγηται, ἢ μίαν μέν, χήραν δέ, εἰς μείζονα βαθμὸν μὴ προαχθῇ· εἰ δὴ προαχθῇ ἐκβαλλέθω τοῦ βαθμοῦ καὶ τῇ τάξει τῆς ἀναγνοστικῆς ἐντεττέσθω καθ' ἃ ἦν καὶ τὸ πρότερον. Pitra II 199.

2) Nomocanon XIV. Titulorum. T. IX. c. 29.

3) Antwort auf die VIII. Frage Synt. Ath. IV, 453. In denselben Antworten, u. zw. in der Antwort auf die XXXIX. Frage. Synt. Ath. IV, 477 erklärt *Balsamon*, dass die Ehe den Subdiakonen und Diakonen verboten wäre.

4) Synt. alphab. Στοιχεῖον Γ', κεφ. δ'.

5) Ὑπόμνημα τοῦ ἁγιοτάτου πατρ. Ἀλεξίου Synt. Ath. V, 28.

6) Ep. ad Theodosium Monachum, Synt. Ath. V, 399.

7) Conf. obige Broschüre pag. 24—26.

8) Ibid. pag. 28 (De Monogamia c. XII. Migne ser. lat. II. 998).

entnehmen, ob Se. Bischöflichen Gnaden dabei an eine Ehe vor oder nach der Ordination denken. Dass hier von einer Digamie vor der Ordination die Rede ist, sieht man klar aus den Worten, welche bei Sr. Bischöflichen Gnaden nach dem tertullianischen Zitate folgen: »Davon erwähnt noch der römische Bischof Siricius und Inocentius, dass viele Bischöfe aus Spanien und Griechenland solche, die zum zweitenmale verheiratet waren, in den Klerus aufnehmen, ohne dass ihnen ein Widerstand geleistet wird«. Und was geht aus Allem dem hervor? Nichts anderes, als dass es wahrlich etwas unerhörtes war, dass ein Priester im Abendland sich nach der Ordination verehelicht hätte. Es kann also nicht einmal mit dem oben angeführten Zitat irgend welche Wahrscheinlichkeit für die Erlaubtheit der Ehe nach der Ordination gebracht werden.

Zu den vom Bischofe Nikodemus für die Monogamie des Klerus angeführten Zitaten, die zwar, weil von »Enkratisten« entnommen, unnütz und ohne beweisende Kraft sind, wagen wir zur Erbauung des Lesers auch noch andere Zitate hinzuzufügen, indem wir mit *Tertullian*[1]) beginnen und mit den übrigen bis so spät als möglich fortsetzen, um zu beweisen, wie die hl. Überlieferung sich im Abendlande wie ein roter Faden durch alle Jahrhunderte bis auf den heutigen Tag hindurchzieht.

Als besonders wichtig erscheinen uns hier einige Worte des hl. *Ambrosius von Mailand*[2]) aus einem seiner Briefe. In diesem Briefe erklärt dieser hl. Vater ganz deutlich, dass die Digamen ein für allemal von den höheren Weihestufen ausgeschlossen sind. Die Verordnung des hl. Apostels Paulus: »*unius uxoris vir*« nennt der hl. Ambrosius geradezu *ein Gesetz*, welches von Apostel festgesetzt wurde, und meint, dass dasselbe auch aus der Überlieferung nachweisbar wäre. Als stärkster Beweis hiefür werden einige von den *nicaenischen Vätern* verfasste *Traktate* zitiert, welche die Verord-

1) Lib. I. ad Uxorem C. VII: Quantum fidei detrahant, quantum obstrepunt sanctitati nuptiae secundae disciplinae ecclesiae praescriptio apostoli declarat, cum digamos non sinit praesidere, cum viduam allegi in ordinem nisi univiram non concedit. *Migne* ser. lat. I. 1398. — *Idem*, Lib. de exhortatione castitatis c. VII.: Presbyter esse non alius potest, quam laicus, qui semel fuerit maritus. Migne ser. lat. II, 972.

2) S. *Ambrosii* Mediolanensis ep. cl. I, ep. LXIII, 63: Ideo et Apostolus *legem* posuit, dicens: *Si quis sine crimine est, unius uxoris vir.* Ergo qui sine crimine est, unius uxoris vir tenetur ad legem sacerdotii suscipiendi: qui autem iteraverit conjugium, culpam quidem non habet coinquinati, sed praerogativa exuitur sacerdotis. 64. Diximus quid *legis* sit, dicamus etiam quid traditionis. Sed prius cognoscamus non solum hoc apostolum de episcopo et presbytero statuisse, sed etiam patres in concilio *Nicaeni* tractatus addidisse, neque clericum quemquam debere esse, qui secunda conjugia sortitus est. Migne ser. lat. XVI, 1206.

nung enthalten, dass die Digamen nicht Kleriker sein dürfen. Es ist wahr, dass wir ein derartiges Traktat nicht kennen und dass nichteinmal einige daraus zitierten Sätze auf uns gekommen sind; dennoch sind wir aber genötigt, der Aussage des hl. Ambrosius Glauben zu schenken, denn er ist ein Zeuge, der über allen Zweifel erhaben ist, so dass nicht leicht über das von ihm Gesagte hinweggegangen werden kann. Der hl. Ambrosius hat ganz bestimmt diese Traktate oder Notizen selbst gesehen, denn sonst hätte er sie nicht zitiert. Wenn wir sie heute nicht mehr haben, so lässt sich das auf ganz natürliche Weise erklären. Es ist uns bekannt, dass von den meisten, besonders den ältesten Konzilien, uns nur die Kanones vorliegen, während die Sitzungsprotokolle in unserem heutigen Sinne nicht erhalten sind, so dass wir keine weitere Kenntnis über die Verhandlungen, welche stattfanden, besitzen. Diesen Protokollen oder Notizen wurde nicht soviel Bedeutung zugeschrieben, dass sie abgeschrieben und bewahrt worden wären. Dennoch konnte aber der eine oder der andere von den Bischöfen eine Abschrift der Konzilienakten haben und so ist es wahrscheinlich, dass auch im Archiv von Mailand sich eine solche Abschrift von den Akten des nicaenischen Konzils befand. In dieser Abschrift konnten auch Ausführungen eines Bischofs in Bezug auf die *Klerogamie* aufgenommen worden sein, wie wir dies aus den Zeugnissen des *Sokrates* und *Sozomenus* hinsichtlich der Motivierung des Antrages des Bischofes *Paphnutius* bezüglich der Klerogamie gesehen haben.

Ausdrückliche Zeugnisse für diese apostolische Überlieferung finden sich noch bei folgenden abendländischen Vätern: *Silvester*, Papst von Rom,[1]) *Hieronymus*,[2]) *Leo der Grosse*, Papst von Rom,[3]) *Appendix*, ad s. Leonis Magni opera,[4]) *Egbertus Eboracensis*,[5]) *Theodorus Cantuariensis*,[6]) *Albinus* oder *Alcuinus Abbas*,[7]) *Haligarius Cameracensis*,[8]) *Isidorus Mercator*,[9]) *Burchardus Wormatiensis*,[10]) *D. Ivo Carnotensis*,[11]) *Hugo de s. Victore*,[12]) *Decretum Gratiani*.[13])

Wenn wir das bisher Gesagte zusammenfassen, kommen wir

---

1) S. *Silvester Papa*, concilium Romanum sub Silvestro Papa habitum (inter annos 325—335) c. 8: Nullum autem subdiaconorum ad nuptias transire praecipimus ne aliqua praevaricatione praesumpserit. Migne ser. lat. VIII, 835.

2) S. *Hieronymus* ep. LXIX, 3: Sive episcopi sive presbyteri quamquam apud veteres iidem presbyteri et episcopi fuerint: quia illud nomen dignitatis est, hoc aetatis, jubentur monogami in clerum eligi. Migne ser. lat. XXII, 656.

3) Migne ser. lat. LIV, 610, 612, 615, 617. — 4) Ibid. LVI, 445. — 5) Ibid. LXXXIX, 383, 421. — 6) Ibid. LXLIX, 1013. — 7) Ibid. CI, 1090. — 8) Ibid. CV, 687. — 9) Ibid. CXXX, 399, 434. — 10) Ibid. CXL, 645. — 11) Ibid. CLXI, 1151. — 12) Ibid. CLXXV, 598. — 13) Ibid. CLXXXVII, 149.

zu folgendem Ergebnis: Wir müssen zugestehen, dass es in der Kirche Fälle gegeben hat, wo Digame zu Diakonen, Presbytern und Bischöfen ordiniert wurden. Diese Fälle waren jedoch nur sporadisch und haben immer Widerspruch und Widerstand bei der überwiegenden Mehrheit des Episkopates hervorgerufen, so dass sie mit der Zeit ganz verschwanden. Weiter müssen wir zugeben, dass einige Zeit der Missbrauch geherrscht hat, dass sich Kleriker aus den höheren Weihestufen auch nach der Ordination verehelicht haben. Dieses Übel wurde jedoch durch den dritten Kanon des Trullanums ausgerottet. Heute schliesst die Kirche die Digamen von der Ordination gänzlich aus und diejenigen, welche nach der Ordination geheiratet haben, entfernt sie aus dem Klerus und ordnet an, dass sie von ihren Frauen getrennt werden. Immerhin gibt es heute einen Unterschied in der Auffassung der Verordnung des hl. Ap. Paulus hinsichtlich der Klerogamie und zw. neigen die abendländischen Kanonisten zumeist dahin, diese Verordnung als ein Kirchengesetz aufzufassen, von welchem nur der Papst aus gewichtigen Gründen einen Laien dispensieren kann, wenn derselbe eine »*bigamia vera*« contrahiert hat und Priester werden will. Die Bischöfe hingegen haben das Dispensationsrecht nur in Fällen von »*bigamia interpretativa*« oder »*bigamia similitudinaria*«.[1]) In allen Fällen wird aber von einer leichtfertigen Dispensierung gewarnt, um nicht die Ehrfurcht vor dem Apostel zu verletzen.

Viel strenger sind die morgenländischen Kanonisten, welche alle das Gesetz über die Klerogamie als ein *göttliches* betrachten. Ja selbst der Bischof Nikodemus bemerkt ausdrücklich in dieser Hinsicht bei der Auslegung des 17. apostolischen Kanons: »***Die Einsetzung dieses Kanons wird aus dem göttlichen Rechte abgeleitet.***[2])

Es ist daher höchst merkwürdig, wie sich unser Bischof in einen Widerspruch mit sich selbst stellen konnte und ohne Bedenken etwas leugnet, was er früher an einer anderen Stelle behauptet hat.

Wenn Se. Bischöflichen Gnaden diese Gesetze über die Klerogamie auf Rechnung des enkratistischen Rigorismus setzten und wenn Sie dieselben als den apostolischen Verordnungen widersprechend betrachten, so können wir uns über eine Frage keine Rechenschaft

---

1) Tridentinum, sess. XXIV, can. 6. Ueber die *bigamia vera*, *interpretativa* und *similitudinaria*. vgl. *Wetzer* und *Weltes* Kirchenlexikon 2. Aufl. Art. Bigamie. II, 811.

2) *Milaš* (ep. Nikodim), Pravila pravoslavne crkve s tumačenjma. Novi Sad 1895. Kniga I. stor. 75. Naredba ovoga pravila potiče iz božanskoga prava.

geben: wir wissen, dass das Gesetz über die Klerogamie von mehreren Konzilien festgesetzt und dann von einem ökumenischen Konzil endgiltig angenommen wurde; anderseits wissen wir auch, dass es immer üblich war und ist, die wahre apostolische Überlieferung in der Kirche zumeist bei den Konzilien zu suchen. Nun fragen wir: Wenn das über die Klerogamie heute giltige Gesetz nicht ein Ausfluss der apostolischen Überlieferung wäre, sondern nur eines übertriebenen Rigorismus, wo sollen wir dann die apostolische Überlieferung über das wahre Klerogamie-Gesetz suchen? Zu den Konzilien lässt uns der hochwürdige Nikodemus nicht; also müssten wir nun dieses Gesetz — nach der Meinung Sr. Bischöflichen Gnaden — vielleicht bei *Theodoret von Cyrus*, dessen Orthodoxie genug verdächtig ist, oder vielleicht bei jenen Klerikern, welche der 3. trullanische Kanon diszipliniert hat, suchen! Was für Folgen ein solches Vorgehen hätte, ist so klar wie das Sonnenlicht: Jedweden unangenehmen Kanon könnten wir zu jederzeit aus dem Grunde aufheben oder verletzen, weil die ökumenischen Konzilien diesen Kanon infolge eines übertriebenen Rigorismus gegen die apostolische Überlieferung festgesetzt hätten!

Zum Schlusse dieses Teiles bleibt uns nur noch übrig etwas über die von einem Kleriker der höheren Weihestufen kontrahierte Digamie, oder über die Ordination als *Impedimentum dirimens* für die zweite Ehe zu sprechen. Dass ein digamer Kleriker bis zum Laienstande degradiert werden müsse, ist ein nicht zu bestreitender kanonischer Grundsatz. Dadurch ist aber auch die Ungiltigkeit der zweiten Ehe vor oder nach der Ordination ausgesprochen, denn wenn das Trullanum einmal bestimmt hat, dass die digamen Ehen, welche vor dem 15. Januar 691 n. Chr. geschlossen wurden, ungiltig sind, um wievielmehr sind dann ungiltig jene Ehen, welche nach diesem Zeitpunkte geschlossen wurden. Ferner hat das Trullanum die Degradierung jener Kleriker gemäss dem 17. und 18. apostolischen Kanon verordnet. Schliesslich besteht nach dem 26. trullanischen Kanon der Grundsatz, wonach die Ehe eines Klerikers nicht weiter bestehen kann, wenn seine Gattin die Ursache seiner Entfernung vom Kirchendienste gewesen ist;[1]) ja die Ehegemeinschaft kann auch dann nicht weiter fortbestehen, wenn der Kleriker erst nach der Ordination erfährt, dass er in similitudinärer Digamie lebt, denn dieser Irrtum ändert nicht die Natur eines γάμος ἄθεσμος. Dies

1) Can. 26. Trull. (*Zhishman* S. 430 Note 2).

wird besonders von Aristenus in seiner Auslegung zum 26. trullanischen Kanon betont.[1])

III.

An dem göttlichen Worte sollte man heute nicht nörgeln, am wenigsten sollten dies diejenigen tun, welche berufen sind, die Lehre der alten ökumenischen Kirche in ihrer Reinheit und Integrität zu erhalten. Heute den *Modernisten* zu folgen und den *Modernismus* zu propagieren, müsste entschieden und mit aller Entrüstung zurückgewiesen werden, denn der Modernismus und die Demagogie reichen sich die Hände bei diesem gotteslästerlichen Gebahren.

Bildet die Ordination kein Ehehindernis mehr für die Wiederverehelichung der Priester, so ist die dritte und vierte Ehe nicht mehr aufzuhalten. Die Lockerung der kirchlichen Disziplin und der Moral liegt auf der Hand. Die Erteilung von Ehedispensen, welche heute nur noch Laien gegenüber in der liberalsten Weise und nicht zur Ehre der Kanones geübt wird, würde sich auch auf die Mitglieder des heiligen und erwählten Standes erstrecken. Allein das grösste Unheil, welches hiermit gestiftet werden würde, wären die Ehetrennungen, welche möglicherweise sich nicht nur auf die erste vor der Ordination geschlossene Ehe, sondern auch auf alle anderen folgenden Ehen beziehen könnten und die nicht so sehr in der Enthaltsamkeit als in der Sucht nach Befriedigung der geschlechtlichen Begierden ihren Grund hätten. Der hl. Justinus der Märtyrer sagt aber, dass die geschlechtliche Wollust uns nur an unsere tierische Natur erinnert, uns so zu sagen in Tiere verwandelt, und wo der Mensch dieser Begierde nicht energisch widerstrebt, dort übt dieselbe eine despotische Gewalt auf seine Verstandesnatur aus.

Der verwitwete Priester, insbesondere, wenn er Vater von noch unversorgten Kindern ist, ist ganz gewiss ein beklagenswertes Geschöpf. In der verstorbenen Frau hat er seine zärtliche Gattin, die Kinder ihre fürsorgliche Mutter und der Haushalt seine tüchtige Hausfrau verloren. Es ist ein schweres Unglück, ein Unglück, das ihn betroffen hat wie viele, sehr viele andere in der Welt. Und als solches ist der Witwenstand des Priesters aufzufassen und in Geduld und Demut zu tragen. Oder sollte man glauben, dass durch die Wiederverehelichung des Vaters den Kindern eine zweite Mutter und dem Haushalte eine zweite gleich tüchtige Hausfrau gegeben wird? Vom Verlust der Gattin als Hauptmotiv für die Wiederver-

1) Aristenus ad Can. 26. Trull., vgl. *Zhishman*, Eherecht der orientalischen Kirche, Wien 1864, S. 429—430, (Fussnote).

ehelichung des Vaters kann hier wohl nicht die Rede sein! Und so müssen wir jene Frage verneinen und sagen, dass die verwaisten Kinder durch die Wiederverehelichung des Vaters im besten Falle nur eine launenhafte Freundin, aber keine wahre Mutter, und der Haushalt wohl eine tüchtige, aber keine so sanfte und uneigennützige Hausfrau, wie es die Verstorbene war, bekommen können. Infolgedessen widerrät der hl. Johannes Chrysostomus den Christen die zweite Ehe und schätzt sie viel niedriger als die erste, weil sie einerseits Lieblosigkeit gegen die erste Gattin bekundet, u. zw. besonders dann, wenn von derselben Kinder hinterlassen sind, und anderseits, weil sie die Schwächen der Menschen aufweist, insofern als die Stiefeltern und Stiefkinder sich gegenseitig als eine unangenehme Last betrachten und weil die zweite Gattin sehr oft die Verstorbene hasst und schliesslich weil auch die öffentliche Meinung gegen eine solche Ehe ist.[1])

Alle möglichen und unmöglichen Schäden hier aufzuzählen und sie durch konkrete Beispiele aus dem praktischen Leben zu illustrieren, würden wir uns nicht unterfangen, weil sie nur das Individuum und nicht die Gesamtheit treffen würden. Man könnte Gründe für und gegen anführen und würde doch zu dem Resultate gelangen, dass das Sinnen des menschlichen Herzens böse ist von Jugend auf (I Moses 8, 21) und dass ein solch veranlagter und unverbesserlicher Mensch aus dem geistlichen Stande ausgeschieden und einer besonderen Behandlung unterzogen werden muss. In solchen Fällen würde ihm die Wiederverehelichung garnichts nützen, sondern nur die Enthaltsamkeit und eine intensive geistige und physische Beschäftigung.

Dahingegen sind die Schäden, welche durch die Wiederverehelichung der Priester der Menschheit und der Kirche zugefügt werden könnten, heute nicht zu ermessen; während die Vorteile, welche aus einer eventuellen Änderung oder Aufhebung des bestehenden kirchlichen Gesetzes betreffend die Klerogamie mit den ersteren die Wagschale nicht halten könnten. Wir sind vollkommen überzeugt, dass die Anhänger der Wiederverehelichung der Priester bei diesem Reformprojekte sich von den besten und erhabensten Motiven leiten lassen, allein was nützt dies alles, wenn

Vom Erhabenen bis zum Lächerlichen nur ein Schritt und

Von der Wiederverehelichung der Priester bis zur Verehelichung der Bischöfe ebenfalls nur ein Schritt ist?

---

1) Vgl. *Voiutschi*, Prelegeri de morală, I, 189.

IV.

Die die Wiederverehelichung der Priester betreffende Frage wurde diesmal vom Klerus der serbischen Kirche aufgeworfen und auch von einigen geheimen Anhängern in der russischen Kirche unterstützt.

Im Jahre 1877 beschäftigte sich der Bischof *Theophan Zivković* aus Karlstadt in seiner Broschüre «Mnjenje o ženidbi udovog sveštenstva« mit der Wiederverehelichung der verwitweten Priester und stellte den Antrag, den 6. Kanon des trullanischen Konzils aufzuheben mit der Motivierung, weil dieser Kanon nicht auf der Lehre der hl. Schrift beruhe und nicht aus dem göttlichen Rechte entspringe. Das Recht, den genannten Kanon aufzuheben, schreibt dieser Bischof geradezu einer jeden autocephalen Kirche zu, indem er meint, dass dadurch nur ein gutes und gottgefälliges Werk gestiftet würde.

Ihm folgte im Jahre 1878 der Arzt *Dr. Kosta Peičić* mit seiner Antwort: »Odziv na mnjenje o ženidbi udovog sveštenstva«, worin er von seinem praktischen und sozial-ethischen Standpunkte ebenfalls die Wiederverehelichung der Priester anempfiehlt.

Im Jahre 1895 übermittelt der Bischof *Nectarius Dimitrijević*, auf Verlangen vieler Priester aus seiner Diözese, der Synode von Karlowitz einen Antrag, demzufolge den Bischöfen das Recht zugestanden werden soll, den einen oder den anderen Priester vom Verbote des 6. Kanons des trullanischen Konzils zu dispensieren. Der Antrag wurde verworfen.

Bis zum Jahre 1906 ruhte die Frage über die Wiederverehelichung der Priester; in diesem Jahre jedoch richtete sich neuerdings der ganze serbische Klerus mit einer Bittschrift an den Kirchenkongress von Karlowitz und verlangte von demselben die Aufhebung des 6. trullanischen Kanons. Dadurch wurde eine neue Bewegung hervorgerufen und in kurzer Zeit folgten in dieser Hinsicht mehrere Kundgebungen der Zustimmung oder Missbilligung.

So veröffentlichte *Kalimach* im »Srpski Sion« (Karlowitz 1906 Nr. 24 S. 650) einen Artikel über die Wiederverehelichung der Priester, in welchem er sich gegen diejenigen richtet, welche nach der Aufhebung des 6. trullanischen Kanons streben, indem er ihnen den Vorwurf macht, dass sie schwache Kenner der biblischen Lehre seien. Nach seiner Ansicht ist dieser Kanon ein göttliches Gesetz, vom hl. Geiste inspiriert, und darum kann derselbe nicht einmal von einem ökumenischen Konzil aufgehoben werden, um wie viel weniger also von einer autocephalen Kirche! Er empfiehlt den Priestern Enthaltsamkeit und Geduld.

Im ähnlichen Sinne schrieb *Kalonim* in dem Blatte »Branik« (Neusatz Nr. 270, 1906) einen Artikel, in welchem er die Kompetenz des serbischen Kirchenkongresses, über diese Frage zu verhandeln, bekämpft und erklärt, dass nach § 18 des organischen Statutes dieses Kongresses derselbe dazu auch garnicht berechtigt ist. Die Priesterschaft dürfte sich demnach nicht an den Kongress wenden, sondern an die Synode; aber auch der letzteren stände kein Recht zu, diese Frage zu lösen, sondern nur die ganze in einem ökumenischen Konzile versammelte Kirche könnte dies tun.

Es scheint also, dass zufolge dieser die Klerogamie betreffenden Bewegungen so wie um den serbischen Klerus, der durchaus eine Änderung des 6. trullanischen Kanons wünscht, zu Hilfe zu eilen, auch der Bischof Nicodemus Milaš zu Anfang des Jahres 1907 seine Broschüre: »Die Ordination als Ehehindernis« (Mostar 1907) in 2 Auflagen erscheinen liess. Diese Broschüre war auch die Veranlassung der gegenwärtigen Abhandlung sowie der weiter unten anzuführenden Publikationen.

Stephan Veselinović, Erzpriester und Rektor in Belgrad, hat in seiner Broschüre »Über die Verehelichung der Priester« (Belgrad 1907) den Milaš zu bekämpfen und zu zeigen gesucht, dass die vom selben angezogenen Beweise unhaltbar sind. Dies gelang dem *Veselinovič* nur zum Teile, weil er seine Arbeit zu allgemein gehalten hat, anderseits zeigt er bei der Behandlung einzelner Momente genug tüchtige Sachkenntnis.

Jovan Vučković, Erzpriester-Staurophor und Rektor in Karlowitz, beschäftigt sich in seiner Veröffentlichung: »Gedanken über die Bewegung zu Gunsten der Wiederverehelichung der orthodoxen Priesterschaft (Karlowitz 1907)« ebenfalls mit Milaš und beweist ihm, dass er sowohl in merito als auch mit sich selbst in Widerspruch gerät. Diese Arbeit ist eine gute und kritisch gehaltene; sie hat aber auch nicht den ganzen wissenschaftlichen und dogmatischen Apparat erschöpft, denn dann wäre die Ansicht des Verfassers über den Zweifel, ob die die Klerogamie betreffenden Kanones einen organischen Teil der göttlichen Offenbarung bilden, leicht berichtigt worden.

Der Archimandrit *Hilarion Zeremski* bekämpft den Milaš in einer von ihm im »Bogoslowski Glasnik« (XI, 1. 2. 1907) veröffentlichten Rezension und macht ihm den Vorwurf, dass er in seiner Beweisführung nicht genau vorgehe und seiner eigenen vorherigen Lehre widerspreche. Die Rezension ist genug kritisch und im Sinne der griechischen Kirche gehalten.

Stephan Veselinović reasumiert in Nr. 5 der theologischen Zeitschrift «Vesnek srpske crkve« alle Meinungen, welche in den bisher erschienenen Publikationen abgegeben wurden und führt sie auf zwei zurück, u. zw. auf die des Milaš und die des Vučković. Beiden macht er dann den Vorwurf, dass durch ihre Ansichten die Autorität der ökumenischen Kirche untergraben und der unmittelbare Beistand des hl. Geistes geleugnet wird.

In der rumänischen Sprache sind zwei Broschüren erschienen:

»Admisibilitatea căsatoriei a doua a preoților« (1907), von Dr. *Basilius Găina*, weiland Professor an der theologischen Fakultät in Czernowitz. Da diese Arbeit nur eine Wiederholung der Ideen des Bischofs Nicodemus ist, muss sie als übereilt und verfehlt betrachtet werden, obgleich der verstorbene Verfasser derselben sich einen sehr schönen Namen auf dem Gebiete der theologischen Literatur erworben hat und ein wirklich mustergiltiger Priester war.

»Recăsătorrea preoților« (1907) ein Versuch von *Marius Theodorian*, Advokat in Bukarest. Wir haben seinerzeit diese Broschüre nur aus dem Grunde anempfohlen, weil sie von einem Laien geschrieben wurde, welcher in seinem Innersten sich gegen diejenigen empörte, die sich für eine Autorität bezüglich der Glaubens- und Sittenlehre halten, und dennoch gegen die ihnen obliegende Pflicht Lehren verbreiten, welche im Gegensatze zur Lehre der ökumenischen Kirche stehen. Sonst kann diese Broschüre, bei all dem guten Willen des Verfassers, als eine objektive Arbeit nicht betrachtet werden, da sie noch obendrein von Invektiven und maliziösen Anspielungen strotzt.

In russischer und bulgarischer Sprache veröffentlichten noch:

Ivan Palmov Savitsch in »Cerkownij wiestnyk« (Petersburg, 1907 Nr. 5 S. 166) eine Rezension der Broschüre des Bischofs Milaš — ohne jedwede Kritik.

Antonius Michowidov schrieb zwei Artikel in der oberwähnten Zeitschrift (Nr. 18 und 19 S. 580) als Antwort auf die Artikel des Johannes Vinogradski und behandelte die Frage nur vom praktischen Gesichtspunkte.

Velia Mirosavlevitsch veröffentlicht, gestützt auf die Ansichten des Bischofs Nikodemus, ebenfalls in derselben Zeitschrift (Nr. 43 und 44, S. 1382 und 1412) zwei Artikel, worin er die Ansicht vertritt, dass in Zukunft der 6. trullanische Kanon beseitigt werden könnte.

S. Troicki reasumiert in »Cerkw. Wjedomosty« (Petersburg 1907, Nr. 29), dem Organe des hl. Synods alle bisher in dieser Hinsicht veröffentlichten Meinungen.

Dr. *Stephan Zankov* schreibt in der theologischen Zeitschrift »Prjegled« (Sophia 1907 Nr. 2.) über die Broschüre des Milaš einen Artikel, in dem er sich an die Einwendungen des Vučković hält und mit seinen eigenen Bemerkungen über den 6. Kanon des trullanischen Konzils schliesst.

---

2. Die Translation der Bischöfe im Altertum.

(Forts.; vergl. 2. Quartalh. 1908 S. 209 ff.)

Von Dr. *Leo Ober*, Priester der Diözese Strassburg.

II. Kapitel.

Die Translationsverbote und deren Durchführung.

1. Im Morgenlande.

Der Glaube und die Überzeugung, dass ein eheähnliches Band ihn an seine Kirche knüpfe, musste gewiss bei manchem frommen Oberhirten wirksam sein und ihn bewegen, bei seiner Herde auszuhalten, selbst wenn er auf die grössten Schwierigkeiten stiess. Als aber nach der Erhebung der christlichen Religion zur Staatsreligion die Bischöfe mit reichem äusseren Glanze umgeben wurden, als dann zweifelhafte Männer, deren Streben nur nach Reichtum und Ehre ging, die bischöfliche Würde erschlichen und zum allgemeinen Ärgernis skrupellos ihren Sitz, an den sie rechtmässig gebunden, verliessen und das geistige Eheband zerrissen, wenn sie einen reicheren oder höherstehenden Sitz erlangen konnten, da mussten wirksamere Gegenmittel geschaffen werden, als jener Glaube es war. Eine geordnete Verwaltung der neu entstandenen Kirche und die bei solchen Übergängen entstehenden Streitigkeiten verlangten die Aufstellung von positiven Gesetzen, die jede willkürliche Transmigration verhinderten.

Dieses Bedürfnis trat bald im Orient stark hervor, als infolge der arianischen Wirren die häretischen Bischöfe sich nicht scheuten, selbst mehrmals ihren Sitz zu wechseln, ohne anderen Grund, als die Befriedigung ihres Ehrgeizes und ihrer Habgier. Es entwickelte sich hier eine recht lebhafte gesetzgeberische Tätigkeit, deren Gang in den Hauptzügen wenigstens zu verfolgen, wir in den Stand gesetzt sind.

Das erste Gesetz gegen die Translation der Bischöfe, dessen Wortlaut uns erhalten ist, bildet der 15. Canon von Nicaea. Dass es jedoch schon früher ein derartiges Gesetz gegeben, ist unzweifelhaft. Das Konzil von Nicaea selbst beruft sich ausdrücklich auf einen solchen ihm wohlbekannten Canon, dem zuwider (παρὰ τὸν κανόνα) in einigen Gegenden die Sitte der Translationen sich noch

finde.[1]) Wenn Alexander, Bischof von Alexandrien, vor dem Konzil von Nicaea in seinem Briefe an alle Mitbischöfe über den Arianer Eusebius schreibt:[2]) »καταλείψας τὴν Βηρυτὸν καὶ ἐποφθαλμίσας τῇ ἐκκλησίᾳ Νικομηδέων, οὐκ ἐκδεδίκηται κατ' αὐτοῦ«[3]) . . . so setzt dies offenbar voraus, dass die eigenmächtige Translation verboten und unter Strafe gestellt war. Und von demselben Eusebius schrieb später die unter Athanasius zu Alexandrien (a. 339?) versammelte Synode: »Βηρυτὸν δὲ ἀφεὶς εἰς Νικομεδείαν ἦλθε, τὴν μὲν παρὰ νόμον ἀφεὶς, εἰς ἣν δὲ παρὰ νόμον ἐπιβαίνων«.[4]) Die Synode erwähnt also ausdrücklich einen νόμος, ein Gesetz, dem zuwider Eusebius von Berytus nach Nicopolis übergegangen sei; diese Transmigration des Eusebius fand aber vor dem Konzil von Nicaea statt.

Einen unzweifelhaften Beweis, dass das Verbot der Translation der Bischöfe im Orient bis hoch in das Altertum hinaufreicht, erblicken wir darin, dass schon 5 Jahre nach dem Nicänum Kaiser Konstantin das Verbot als apostolisches betrachtete. Als nämlich die arianische Partei auf einer Synode zu Antiochien (a. 330)[5]) den dortigen Bischof Eustathius abgesetzt hatte, trug man bald den antiochenischen Bischofstuhl dem Eusebius v. Cäsarea an, der ihn jedoch eben mit Rücksicht auf das Verbot der Translation ablehnte. Der Kaiser Konstantin, an den sich die Parteien hierauf wandten, schrieb nun 3 Briefe, an das Volk von Antiochien, an Eusebius selbst und an die in Antiochien versammelten arianischen Bischöfe.[6]) In seinem Briefe an Eusebius lobte er diesen, weil er sich an das gehalten habe: »ἅπερ ἀρεστά τε τῷ Θεῷ, καὶ τῇ ἀποστολικῇ παραδόσει σύμφωνα φαίνεται« und weiter »'Αλλ' ἡ σὴ σύνεσις, ἣ τάς τε ἐντολὰς

---

1) Begreiflicherweise hat man can. 14 (13) apostol. als den vom Nicänum gemeinten angesehen, bis die Ausführungen von *F. X. Funk*, Die apostolischen Konstitutionen. Rottenbg. 1891. auch in diesem Punkte, durch den Nachweis, dass die apostol. Canones erst um 400 entstanden sind, Zweifel beseitigten. In 10 von den 20 nicänischen Canones wird auf einen »Κάνων ἐκκλησιαστικός« hingewiesen. Zur Frage, was man sich hierunter zu denken hat, vgl. *Adolf Harnack*, Jus ecclesiasticum in Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Berlin, 1903. I. S. 219—221. Er vermutet, dass um die Mitte des 3. Jahrhunderts entstandene, geschriebene Vorschriften gemeint seien. vgl. dazu auch *F. X. Funk* l. c. S. 183.

2) epist. ubique ecclesiae comministris bei Socrates h. e. l. I. c. 6 (M. P. Gr. 67, 44 B). vgl. *Bardenhewer* S. 229 u. dort zit. Litt.

3) Die durch Valesius (M. P. Gr. ib. 44.[18]) vermerkten Varianten ändern nichts am Sinne der Stelle.

4) epist. synodica conc. Alexandrini bei *Athanasius*, apol. c. Arian. c. 6 (M. P. Gr. 25, 260 B). vgl. *Hefele* I. 419 f.; *Hergenröther* I. 362.

5) vgl. *Hefele* I, 450—453.

6) Theodor. l. I. c. 21. (M. P. Gr. 82. 968 D) Sozom. l. II. c. 19 (M. P. Gr. 67, 981 A—983 A). — Alle 3 Briefe hat *Eusebius* in seine Vita Constantini l. III. c. 60. 61. 62 (ed. *Ivar A. Heickel*, Eusebius Werke I. [Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, VII.] Leipzig 1902. 106—110) aufgenommen.

τοῦ Θεοῦ καὶ τὸν ἀποστολικὸν κανόνα καὶ τῆς ἐκκλεσίας φυλάττειν ἔγνωκεν, ὑπέρευγε πεποίηκε [1]) ... Kaiser Konstantin führt also mit klaren Worten das Translationsverbot auf die »apostolische Überlieferung« zurück. Wenn er weiter von »ἐντολὰς τοῦ Θεοῦ« spricht, so hat er wohl nur die mystische Interpretation der auf die natürliche Ehe sich beziehenden Schriftstellen im Auge. Wenn er aber neben einem Kanon der Kirche einen »apostolischen Kanon« erwähnt, so ist man versucht, mehr dahinter zu suchen, als nur eine mündliche Überlieferung und an einen geschriebenen uralten Canon zu denken. Immerhin dart man nicht aus dem Auge verlieren, dass es dem Kaiser darum zu tun ist, das Verbot möglichst weit hinaufzudatieren, um es umso ehrwürdiger erscheinen zu lassen.

Jedenfalls ist das Verbot der Transmigration alt und es bestand schon vor dem Nicänum ein geschriebener Canon, der gegen dieselbe gerichtet war.

Noch tobte ringsum die Christenverfolgung, als schon die ersten Versuche gemacht wurden, höher gestellte Bischofsitze zu erlangen. In den ersten Jahren des 4. Jahrhunderts machte Meletius, Bischof von Lycopolis, den Versuch, den Sitz von Alexandrien an sich zu reissen. [2]) Bei ihm schon sehen wir jene beiden Beweggründe wirksam, die auch in den späteren Jahrhunderten manchen Bischof antrieben, nach einem anderen Bischofssitze zu streben, jene beiden Beweggründe, gegen welche die Kirche immer und immer wieder ankämpfen musste, die Habgier und die Ehrsucht. [3])

Als dann die römischen Cäsaren mit der Kirche Frieden schlossen und die Bischöfe sich mit grossem äusseren Glanze umgaben, als dann bald die inneren Wirren, die man als die arianischen bezeichnet, ausbrachen, begann zum Ärgernis der Christenheit eine förmliche Jagd der ehrgeizigen arianischen Bischöfe nach einflussreicheren Bischofssitzen. Sie suchten sich so zugleich die äussere Macht zu verschaffen, um ihrer Häresie zum Siege zu verhelfen. Wohl am meisten Aufsehen machte der ganz grundlose Übergang des Eusebius, des Hauptes der Arianer, von Berytus nach Nicopolis, dem damaligen Aufenthaltsorte des kaiserlichen Hofes. Daneben

---

1) Euseb. l. c. l. III. c. 41 (l. c. 109 5—15).

2) Das Eindringen des Meletius in die Diözese von Alexandrien als Versuch einer Transmigration aufzufassen, berechtigen unter anderem die Worte des Bischofs Petrus in seinem Briefe an die Alexandriner: »et indicium suae cupiditatis in principatu quosdam sibi ordinasse in carcere ....« (M. P. Gr. 18. 510) vgl. *Hergenröther* I. 293; *H. Achelis*, Art. Meletius von Lykopolis in Protestant. Realencyklopädie XII. 558 ff.

3) Anonymus ad ep. s. Phileae Thmuitani ad Meletium (M. P. Gr. 10. 1567 B.) »Hi postquam cognoverunt cupiditatem Meletii, et quid esset quod requireret ...« vgl. auch Anm. 2.

scheint aber in manchen Gegenden das Verbot des Übergangs gar nicht in Anerkennung gewesen zu sein; das Konzil von Nicaea wenigstens (can. 15) spricht von einer entgegenstehenden Gewohnheit, die in gewissen Gegenden herrsche (συνήθεια ἔν τισι μέρεσιν). Übrigens ist es ja zweifelhaft, ob es überhaupt vor dem Nicaenum Canones mit allgemein verpflichtender Kraft gab.

Als nun (a. 325) die Väter des Konzils von Nicaea zusammentraten, was war da natürlicher, als dass sie auch auf jene verwerfliche Sitte der Bischofstranslationen ihr Augenmerk richteten?[1]) Die Katholiken mussten auf ein solches Gesetz drängen, besonders da unter den Anwesenden auch der Arianer Eusebius sass, dessen gerade durch eine Transmigration gewonnene Machtstellung für den Arianismus eine Hauptstütze bildete. Und dass wohl auch die Mittelpartei der Eusebianer dafür eintrat, lässt das Verhalten ihres Hauptes, des Eusebius von Cäsarea vermuten, der aus Achtung vor dem Translationsverbot, den ihm (a. 330) angebotenen Patriarchenstuhl von Antiochien ausschlug.

Die Frucht der Beratungen war die Aufstellung des 15. Canons,[2]) der sich gegen die Versetzung der Diakonen, Presbyter und Bischöfe richtet; hier interessiert uns vor allem das Verbot für die Bischöfe.

Der Sinn des Canons scheint klar.[3]) Er stellt eine Erneuerung des schon bestehenden Verbots dar und verbietet, hauptsächlich wegen der vielen Unordnungen und Spaltungen, die daraus entstehen, die Versetzung eines Bischofs von einer Diözese in eine andere. Bei

---

1) *Sev. Binius* (bei Mansi I. 768) bezeichnet irrtümlicherweise eine zwiespältige Wahl in Antiochien zwischen Eusthatius v. Berrhöa und Eusebius von Caesarea als Anlass dieses Canon. Eusthatius wurde einstimmig »ψήφω κοινῇ« nach Antiochien gewählt. vgl. *Gallandi*, S. Eusthatius. Notitia bei M. P. Gr. 18, 609 A.

2) Διὰ τὸν πολὺν τάραχον καὶ τὰς στάσεις τὰς γινομένας ἔδοξε παντάπασι περιαιρεθῆναι τὴν συνήθειαν, τὴν παρὰ τὸν κανόνα εὑρεθεῖσαν ἔν τισι μέρεσι, ὥστε ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν μὴ μεταβαίνειν μήτε ἐπίσκοπον μήτε πρεσβύτερον μήτε διάκονον· εἰ δέ τις μετὰ τὸν τῆς ἁγίας καὶ μεγάλης συνόδου ὅρον τοιούτῳ τινὶ ἐπιχειρήσειεν, ἢ ἐπιδοίη ἑαυτὸν πράγματι τοιούτῳ, ἀκυρωθήσεται ἐξαπάντος τὸ κατασκεύασμα καὶ ἀποκατασταθήσεται τῇ ἐκκλησίᾳ, ᾗ ὁ ἐπίσκοπος ἢ ὁ πρεσβύτερος ἐχειροτονήθη. *Lauchert*, S. 4; *Hefele* I. 419 mit deutscher Uebersetzung. Die späteren lateinischen Uebersetzungen bei *C. Ham. Turner*, Ecclesiae occidentalis monumenta juris antiquissima. fasc. I. Oxonii 1899. S. 134. 222—225.

3) Ganz ohne Grund versteht *Balsamon* in seinem Commentar (Beveregius, Synodicon bei M. P. Gr. 137, 281) diesen Kanon von der Verlegung des Bischofssitzes innerhalb der Diözese. Hierzu verleitete ihn sein unhistorisches Bestreben, sämtliche Canones miteinander in Harmonie zu bringen, während doch die hier verfügte Rückversetzung sich mit den später verhängten Strafen nicht in Harmonie bringen lässt. Wenn er ferner darauf hinweist, dass die Verlegung des Sitzes von einer Stadt in die andere und nicht von einer »Parochie« in die andere verboten wird, so erledigt sich die Schwierigkeit damit, dass bei der damaligen Verbreitung des Christentums der Sprengel des Bischofs sich eben nur auf die Stadt beschränkte. Zu dem Ausdruck »Parochie« vgl. *E. Stolz*, παροικία parochia u. parochus (Theol. Quartalschr. Tüb. 1907. S. 424—448).

Zuwiderhandlungen werden Nichtigkeit des Vorgehens und Zurückversetzung verfügt. Die hohe Bedeutung dieses Canon aber geht daraus hervor, dass er, wie sich aus dessen Wortlaut ergibt, eine die Gesamtkirche rechtlich verpflichtende Norm darstellt.

Das Auftreten des Konzils hatte Erfolg: in den folgenden Jahren hören wir nichts von einer Transmigration. Ja noch mehr: im Jahre 330 schlug Eusebius von Caesarea mit Berufung auf das Verbot des Konzils von Nicaea den von der arianischen Partei ihm angetragenen Sitz von Antiochien aus; der Kaiser belobte ihn dafür und schützte die kirchliche Disziplin. [1])

Indessen, die arianische Partei, die einige Zeit im Kampfe mit der Orthodoxie zu erliegen schien, erholte sich bald von dem harten Schlage, den das Konzil von Nicaea für sie bedeutete. Mit zunehmender Macht trat sie auch unverhüllter mit ihren ehrgeizigen Plänen an den Tag: sie liess immer mehr jede Achtung vor den bestehenden Kirchengesetzen fallen, wenn es galt, ihre Anhänger in mächtigere Stellungen zu bringen und bald erfuhr man wieder von willkürlichen Transmigrationen von Bischöfen, die zur Erlangung von äusserer Macht und Einfluss ein zwar verbotenes, aber ausgezeichnetes Mittel boten, während dieselben Arianer hinwiederum den Gegnern gegenüber das Translationsverbot in seiner ganzen Strenge betonten. Im Jahre 338 (339?) verbreitete sich die Kunde, Eusebius von Nikomedien, derselbe, der Berytus verlassen hatte, um sich auf den Bischofssitz von Nikomedien zu drängen, habe nun auch Nikomedien verlassen und sei durch eine Synode arianischer Hofbischöfe, nachdem sie den Paulus entsetzt, an dessen Stelle auf den Patriarchenstuhl von Constantinopel erhoben worden. [2]) Das Vorgehen dieser Synode erschien wie ein Hohn auf das Translationsverbot des Konzils von Nicaea. Heftige Proteste vonseiten der Gegner erfolgten bald. Schon a. 339 (340?) versammelte Athanasius eine Synode zu Alexandrien, auf der in scharfer Weise gegen diese willkürliche Versetzung Stellung genommen wurde. Es wurde auf das bestehende Verbot hingewiesen, der unersättliche Ehrgeiz des Eusebius gegeisselt und die Auffassung von der Ehe zwischen Bischof und seiner Kirche

1) vgl. oben S. 442 Anm. 6. Es mag immerhin der inzwischen in Antiochien ausgebrochene Aufstand zum Entschlusse des Eusebius mitgewirkt haben. vgl. *Hefele* I. 452. Nach *Theodor.* l. I. c. 21 (M. P. Gr. 82, 968 D.) hätte der Kaiser diese Translation sogar verboten.

2) siehe oben I. Kap. Ferner Socrat. h. e. l. II. c. 7 (M. P. Gr. 67, 194 C); Sozom. h. e. l. III. c. 4 (M. P. Gr. 67, 1040 C.) Theodor. h. e. l. I. c. 18 (M. P. Gr. 82, 962 B.) Athanas. hist. arian. ad monachos c. VII und apol. c. arian. c. 6. (M. P. Gr. 25, 701; 260 B.) vgl. *Hergenröther* I. 361; *Möhler*, Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit. Mainz. 1844. II.[2] 50; *Hefele* I. 489.



betont.[1]) Denselben Fall hatte sicherlich Julius I. im Auge, als er einen Brief[2]) an die zu Antiochien versammelten Orientalen (a. 341) schrieb, in dem er, allerdings ohne einen speziellen Fall zu nennen, jeden Übergang von einer kleineren zu einer grösseren Stadt aus ehrgeizigen Gründen heftig tadelte.

Unter dem Eindrucke dieses Briefes[3]) stand wohl die katholische Mehrheit der zu Antiochien (341) in encaenis versammelten Bischöfe, als sie die hochangesehenen 25 Canones aufstellte, von denen der einundzwanzigste eine *scharfe* Erneuerung des Verbots der Translation von Bischöfen darstellt.[4]) Der Canon verbietet den Bischöfen den Übergang zu einer anderen Diözese, sei es »dass er sich eigenmächtig aufdränge, noch dass er vom Volke sich zwingen oder von Bischöfen sich nötigen lasse, sondern er soll bei der Kirche bleiben, für die er von Anfang an von Gott auserwählt wurde«.[5]) Dieser Canon ist schon viel ausführlicher als can. 15 Nic.; aber trotzdem will er nichts Neues verfügen, in den letzten Worten sagt er selbst, dass er die Translationsdisziplin »gemäss den schon früher aufgestellten Verordnungen« durchgeführt zu sehen wünscht. Wenn er verbietet, sich von Bischöfen nötigen zu lassen, so will er eben Fällen, wie dem des auf der Synode anwesenden Eusebius, vorbeugen, wo eine grössere Anzahl Bischöfe ohne jeglichen gerechtfertigten Grund eine Translation wünschte.

In der ganzen Abhandlung hatten wir bis jetzt immer nur jene Bischöfe im Auge, die von einer Diözese, die sie tatsächlich innehatten und verwalteten, direkt auf einen anderen Sitz transferiert wurden. Wir müssen aber auch von jenen handeln, die aus irgend einem unverschuldeten Grunde ihr Bistum aufgegeben und, nachdem sie längere Zeit als vakante Bischöfe verlebt, auf einen zweiten Sitz

---

1) vgl. oben I. Kap.

2) epist. Julii I. ad Danium Flacillum etc. bei Athanas. apol. c. Arian. c. 25 (M. P. Gr. 25, 289 B C) *Jaffé* n. 186. vgl. *Hergenröther* I. 363; *Hefele* I. 499 f.

Noch bei späteren Schriftstellern spiegelt sich die Aufregung wieder, welche die Transmigration des Eusebius nach Konstantinopel hervorrief. *Theodoret* l. I. c. 18 (M. P. Gr. 82, 961 B.) macht z. B. die Bemerkung: »Θαυμαστὸν δὲ οὐδέν τοὺς οὕτω κατὰ τῆς τοῦ Μονογενοῦ μανέντας θεότητος, ἀδεῶς τοὺς ἄλλους παραβῆναι νόμους«.

3) Hierüber und über die Schwierigkeiten der Erklärung des Zustandekommens dieser orthodoxen Canones vgl. *Hefele* I. 502 ff.; *Em. a Schelstrate*, Sacrum Antiochenum concilium. Antverpiae 1681. S. 612 ff.

4) Ἐπίσκοπος ἀπὸ παροικίας ἑτέρας εἰς ἑτέραν μὴ μετίσθασθαι μήτε αὐθαιρέτως ἐπιῤῥίπτοντα ἑαυτὸν, μήτε ὑπὸ λαῶν ἐκβιαζόμενον μήτε ὑπὸ ἐπισκόπων ἀναγκαζόμενον: μένειν δὲ εἰς ἣν ἐκληρώθη ὑπὸ τοῦ Θεοῦ ἐξαρχῆς ἐκκλησίαν καὶ μὴ μετίσθασθαι αὐτῆς, κατὰ τὸν ἤδη πρότερον ἐξενεχθόντα ὅρον. *Lauchert* S. 48 f.

5) Die Uebersetzung ist von *Hefele* I, 519.

erhoben werden sollten. Da das Konzil von Antiochien die ersten uns bekannten Bestimmungen für die Translation vakanter Bischöfe enthält, so ist hier der Ort, auf diese Frage einzugehen.

Obwohl im Altertum absolute Ordinationen überhaupt verboten waren,[1]) so konnte es doch auf mancherlei Art geschehen, dass Bischöfe entweder nie in den Besitz der Stadt, für die sie ordiniert waren, kamen, oder die schon in Besitz genommene wieder verloren. Es konnte vorkommen, dass der neugeweihte Bischof sich weigerte, sein Amt tatsächlich auch anzutreten, sei es dass ihm gegen die Kanones die Weihe aufgedrungen worden war, oder sein Amt ihm aus anderen Gründen nicht gefiel.[2]) Oder der Metropolit weihte einen Bischof für seine Stadt; dieser begab sich nach der Weihe dorthin, wurde aber von den Bürgern gar nicht angenommen.[3]) Schliesslich konnte es geschehen, dass der Bischof von seinen eigenen Diözesanen etwa wegen deren Abfall zur Häresie, oder durch feindliche Heerscharen, die ins Land einbrachen, vertrieben wurde.

Es erhob sich in solchen Fällen die Frage: ist es erlaubt, solchen Bischöfen eine andere Stadt zuzuweisen, als jene, für die sie geweiht worden waren? oder ist dies als eine verbotene Translation anzusehen?

In der Literatur wird nun für die Zeit vor der Synode von Antiochien fast allgemein behauptet, die Anweisung einer anderen Stadt an solche Bischöfe sei verboten gewesen. Die Translationsverbote von Nicaea und Antiochien werden ganz einfach entweder ausdrücklich oder stillschweigend auch auf die vakanten Bischöfe ausgedehnt. Wir müssen nun hier gleich bemerken, dass dies durchaus unzulässig ist. Jeder derartige Versuch muss sofort am Wortlaute dieser Canones scheitern. Wenn can. 15. Nic. bestimmt, der übergesiedelte Bischof solle der Stadt, für die er geweiht, wieder zurückgestellt werden, und can. 21 Antioch., der Bischof solle bei seiner Kirche bleiben und dieselbe nicht verlassen, so ist klar, dass beide auf vakante Bischöfe nicht angewendet werden können. Hierüber brauchen wir wohl weiter kein Wort zu verlieren.

Die erste Bestimmung über vakante Bischöfe finden wir in

---

1) vgl. *Hinschius* II. 39. 491; *Hefele* II. 510 ff.; *Scherer* I. 360; *Wernz* II. 412.

2) can. 17 Antioch.; can. 37 (35) apost; vgl. *Hinschius* I. 110[2].

3) Im Orient wurde der Grundsatz, dass der Bischof »de gremio ecclesiae« sein müsse, nicht urgiert. vgl. *Hinschius* II. 492[5]. Anderer Meinung ist *Thomassin* VI. 273 f. (P. II. l. III. c. 35 nr. 9 ff); aber gerade was er vorbringt, lässt sich gegen ihn verwenden.



can. 18 des Konzils von Ancyra[1]) (a. 314). Hier wird bestimmt, dass von ihrer Stadt nicht rezipierten Bischöfen, wenn sie in den Presbyterien, aus denen sie entnommen, residieren wollen, die bischöfliche Ehre nicht verweigert werden solle.[2]) Wenn sie aber gegen irgend einen Bischof Streitigkeiten entfachten, sollten schwere Strafen über sie verhängt werden. Aus diesem Canon dürfen wir schliessen, dass nicht rezipierte Bischöfe gewöhnlich in ihr Presbyterium zurückkehrten. Dass ihre Erhebung auf einen vakanten Bischofstuhl verboten sei, wird nicht gesagt,[3]) nur die Belästigung von amtierenden Bischöfen wird unter Strafe gestellt.

Unter den Canones von Antiochien (a. 341) finden sich nun mehrere, die sich mit den vakanten Bischöfen befassen. Eine grosse Ähnlichkeit mit dem oben zitierten ancyrenischen hat can. 18; er lautet: »Wenn ein zum Bischof Geweihter zu der Kirche, für die er geweiht wurde nicht geht, nicht aus eigener Schuld, sondern entweder weil das Volk ihn nicht annehmen will, oder aus einer anderen Ursache, die nicht von ihm herrührt, dieser soll teilhaben an der Ehre und am Amte (λειτουργία),[4]) nur dass er die Angelegenheiten der Kirche, wo er sich aufhält, nicht belästige«. Soweit enthält dieser Canon nichts, was nicht auch zu Ancyra verordnet worden wäre. Aber im Schlusssatze verfügt die Synode noch etwas mehr. Er lautet: »Ἐκδέχεσθαι δὲ τοῦτον, ὃ ἂν ἡ τῆς ἐπαρχίας

---

1) *Mansi* II. 521; *Hefele* II. 237; = c. 6. D. 92; *R. B. Rockham.* »The text of the canons of Ancyra« in Studia biblica et ecclesiastica. Oxford III. 1891. 152.

2) *Van Espen*, Commentarius in canones et decreta iuris vet. et novi. Coloniae. 1755. 117 lässt es unentschieden, ob solchen Bischöfen die Ehrungen als Bischöfe oder als Presbyter zuteil werden sollen; ebenso *Hefele* I. 238; aber schon *Dionysius Exiguus* (Mansi II. 526) versteht den Canon im letzteren Sinne, wie auch eine sehr alte syrische und armenische Version (Rockham l. c. 206. 216); Dionysius fügt »ut presbyteri« ein. Auch bei den Griechen sind die Ansichten geteilt (vgl. die Commentare Balsamons, Zonaras' und Aristenus'. M. P. Gr. 137, 1178—1180). Dass vakanten Bischöfen im Presbyterium die bischöflichen Ehrungen (τιμή) zuteil werden konnten, beweist unumstösslich can. 8 Nic., und da dies selbst für bekehrte, novatianische Bischöfe der Fall war, so wird man sie ganz unschuldig vakanten Bischöfen doch nicht verweigert haben. Da übrigens can. 18 Antioch. (341) und can. 37 (35) apost. diesen Bischöfen offenbar bischöfliche Ehre im Presbyterium zuerkennen, wird man wohl mit Recht der von uns im Texte angenommenen Ansicht folgen dürfen.

3) Wohl konnten sie Chorbischöfe werden (can. 8 Nic. vgl. Hefele I. 407 ff.; Gillmann, Das Institut der Chorbischöfe im Orient, in: Veröffentl. aus dem kirchenhistor. Seminar. München II. Heft I. 1903. 52). Jedoch war die Stellung der Chorbischöfe von jener der Bischöfe so verschieden, dass für unsere Zwecke hieraus natürlich nichts gefolgert werden kann.

4) Irreführend ist die Uebersetzung von *Hefele* I. 518: »Dieser soll Ehre und Amt behalten . . .« Im griechischen Text heisst es: »τοῦτον μετέχειν τῆς τιμῆς καὶ τῆς λειτουργίας« (Lauchert S. 47 f.). Zu λειτουργία vgl. *Hatch-Harnack*, Die Gesellschaftsverfassung der christl. Kirchen. S. 34[35].

τελεία σύνοδος, κρίσασα τὸ παριστάμενον, ὁρίσῃ«.[1]) Dieser Satz ist doch nur so zu verstehen, dass die Provinzialsynode ermächtigt wurde, diesen Bischöfen ein Amt zu übertragen. Dass eine freie Parochie nicht ausgeschlossen sein sollte, ist leicht einzusehen, wenn man den can. 16 derselben Synode daneben hält. Dieser für uns sehr wichtige Canon lautet: »Wenn ein vakanter Bischof in ein vakantes Bistum sich eindrängend, den Stuhl an sich reisst ohne eine vollständige Synode, so soll er abgesetzt werden, auch wenn die ganze Gemeinde, die er an sich riss, ihn gewählt hätte. Eine vollständige Synode ist aber diejenige, bei welcher auch der Metropolit zugegen ist«.[2]) Es wird hier die Möglichkeit, dass ein vakanter Bischof einer anderen »Parochie« vorgesetzt werden könne, offen ausgesprochen.[3]) Daher ist auch kein Zweifel, dass in can. 18, der eben von vakanten Bischöfen handelt, im Schlussatze die Anweisung einer vakanten Parochie nicht ausgeschlossen werden darf.[4]) Ob man auch bei can. 17, der bestimmt, »ein Bischof, der sich weigert, sein Amt anzutreten, soll exkommuniziert werden, bis er sein Amt annimmt, oder eine vollständige Synode der Bischöfe in der Eparchie etwas bestimmt«,[5]) an die Anweisung einer neuen Eparchie denken darf, ist schon fraglicher. Soweit ist von einem Verbote der Translation vakanter Bischöfe gar nichts zu merken. Die Erfordernisse, welche die Synode zur Erhebung eines vakanten Bischofs stellt, unterscheiden sich in keiner Weise von denen, die sie bei jeder Neuwahl verlangt: auch die Erhebung eines Diakons oder Presbyters muss durch eine »vollständige Synode« geschehen (can. 19)[6]) und die Absetzung würde schon seit dem Nicänum[7]) über jeden verhängt, der ohne die Zustimmung des Metropoliten, also ohne »vollständige Synode« erhoben wurde. — Ferner aber muss man fragen, wie ist es überhaupt möglich, dass diese Canones

1) *Hefele* I. 518; *Bruns* I. 85; = c. 5. D. 92.

2) *Hefele* I. 518; *Lauchert* 47.

3) Ganz singulär ist die Meinung von Zaccaria III. 190. Nach ihm sind absolut, d. h. nicht auf einen bestimmten Sitz geweihte Bischöfe, gemeint. Zur Widerlegung genügt der Hinweis auf das Verbot der absoluten Ordination. vgl. oben S. 447 Anm. 1.

4) Dies tut Valesius in den Noten zu Socr. h. e. l. VII. c. 36 (M. P. Gr. 67, 819[51]), indem er auf das Translationsverbot in can. 21 hinweist. Socrates (ib.) und später die Väter des Konzils zu Chalcedon (a. 451) (vgl. unten) verstanden schon can. 18 in dem oben angedeuteten Sinne.

5) *Hefele* I. 518; *Lauchert* 47.

6) *Hefele* I. 519; *Löning* I. 113[1]; *F. X. Funk*, Die Bischofswahlen im christlichen Altertum und im Anfange des Mittelalters (Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen, Paderborn, 1897 I. 29) u. a. verwehrten auch can. 16 bei der Darlegung der regulären Bischofswahl.

7) Can. 6 Nic. (*Hefele* I. 388 f.).

aufgestellt wurden, wenn die Translation solcher Bischöfe verboten war? Lassen sie sich mit einem bestehenden Verbote überhaupt in Einklang bringen? Setzt nicht vielmehr die Synode die allgemeine Übung, dass vakante Bischöfe auf andere Bischofstühle erhoben würden, voraus? Wir glauben, dass die Beantwortung dieser Fragen der bisherigen Gepflogenheit, das Translationsverbot auf nicht vakante und vakante Bischöfe gleichmässig auszudehnen, für diese frühe Zeit nicht günstig ausfallen könnte.[1]) Viel natürlicher erscheint die Auffassung, dass vakante Bischöfe vor den Diakonen und Presbytern ein Vorrecht auf freiwerdende Stühle sich herausnahmen und sogar über die Formalitäten der Wahlen sich hinwegsetzten. Jedenfalls kann ich mich nicht entschliessen, der herrschenden Meinung, dass die uneigentlichen Translationen in jener frühen Zeit verboten waren, ohne weiteres zu folgen, da jeder Beweis fehlt, besonders aber, da die Canones von Antiochien das Gegenteil zu besagen scheinen.

Wenn auch Bischöfe aus den verschiedensten Gegenden des Orients in Antiochien anwesend waren[2]) und die Synode ihre Beschlüsse an die Mitbischöfe schickte mit der Bitte, sich denselben anzuschliessen,[3]) so ist es doch nicht zu verwundern, wenn bald im Orient betreffs der Versetzung der vakanten Bischöfe eine entgegengesetzte Ansicht aufkam, denn die antiochenischen Canones genossen lange Zeit nur wenig Ansehen; wenigstens ein Canon (can. 4) (wenn nicht alle) wurde schon von der Synode von Sardica (a. 342) verworfen,[4]) und in die Canonensammlungen wurden sie lange gar nicht aufgenommen.[5])

Zwei Jahre später kam das berühmte Konzil von Sardica (a. 342) zusammen, wo aufs neue über die Translationsdisziplin verhandelt wurde. Wieder war ein Arianer, Valens mit Namen, ganz unberechtigter Weise in eine fremde Diözese (Aquileja?) eingedrungen und hatte versucht, sie an sich zu reissen.[6]) Dabei war ein Auf-

1) Ich kann mich daher auch nicht *Sdralek* S. 912 anschliessen, der meint, can. 18 habe der späteren milderen Praxis die Bahn erst geebnet. Richtig ist allerdings, dass man sich später oft auf diesen Canon berief, um für vakante Oberhirten entweder die unbedingte Erlaubtheit der Translation oder die Zulässigkeit einer Dispens zu beweisen.

2) *Hefele* I. 503 f.; *Em. a. Schelstrate* l. c. S. 38 ff.

3) vgl. *Bruns* I. 80.

4) vgl. ep. 7. Innocentii I. Πρεσβύτεροις καὶ διάκονοις καὶ παντὶ τῷ κλήρῳ καὶ τῷ λαῷ τῆς Κωνσταντινουπόλεως cap. 2 (M. P. L. 20. 506 A) Febr. 405; *Jaffé* nr. 294; vgl. *Maassen* S. 69 f.; *Em. a. Schelstrate* l. c. S. 149 ff.

5) Zuerst finden wir sie in der Sammlung der Synode von Chalcedon (a. 451) vgl. *Hergenröther*, Das griechische Kirchenrecht bis zum Ende des 9. Jahrhunderts (A. f. k. K.-R. XXIII. (1870) S. 199 f.) *Maassen* S. 100.

6) ep. syn. Sardic. ad Julium urbis Romae episcop. bei Hilar. Pictav. Fragmenta (M. P. L. 10, 641 A.) vgl. *Hefele* I. 612.

ruhr entstanden, in dem ein Bischof zertreten wurde und sein Leben einbüsste. Über dieses grausige Vorkommnis hatte die Synode aburteilen und die gebührende Strafe verhängen müssen. Was Wunder, dass sie da bei der Aufstellung von Canones auf die Translationsdisziplin ihr Augenmerk richtete und in ihrem I. und II. Canon ein neues bedeutend verschärftes Verbot allen anderen voranstellte?

Die nur aus orthodoxen, fast ausschliesslich abendländischen Bischöfen bestehende Synode — die Eusebianer hatten sich getrennt und hielten in Philippopolis ihre Versammlungen [1]) — brachte hier mit aller wünschenswerten Offenheit und mit schneidiger Schärfe ihre Motive zum Ausdruck; auch darüber, dass sie sich hauptsächlich gegen die Arianer richte, lässt sie uns nicht im Zweifel. Can. 1 bestimmt: [2]) Non minus mala consuetudo quam perniciosa corruptela funditus eradicanda est, ne cui liceat episcopo de civitate sua ad aliam transire«. Weshalb dieses Verbot? »Manifesta est enim causa, qua hoc facere tentant, cum nullus in hac re inventus fuerit episcopus, qui de majore ad minorem transiret. Unde apparet avaritiae ardore eos inflammari et ambitioni servire et ut dominationem agant«. Zum Schlusse folgt die Strafbestimmung: »Si omnibus placet hujusmodi pernicies saevius et austerius vindicetur, ut nec laicam communionem habeat, qui talis est. Responderent omnes »Placet«. Can. 2 bilden die Fortsetzung [3]) dieses Canons und lautet: »Osius episcopus dixit: Etiamsi talis aliquis extiterit temerarius, ut fortassis excusationem afferens, asseveret, quod populi litteras acceperit, cum manifestum sit, potuisse paucos praemio et mercede corrumpi, eos qui sinceram fidem non habent, ut clamarent in Ecclesia et ipsum petere viderentur episcopum; omnino has fraudes damnandas esse arbitror, ita ut nec laicam in fine communionem talis accipiat. Si vobis omnibus placet, statuite. Synodus respondit: »Placet«. Dass diese Bestimmungen gegen die Arianer und Eusebianer sich richten, geht aus den Worten »eos, qui sinceram fidem non habent« (can. 2) unzweideutig hervor. Deren Habgier, Ehrgeiz und Herrschsucht (can. 1) galt es vor allem zu bekämpfen.

1) vgl. über das Konzil von Sardica *Hefele* I. 533—623. Ueber die Echtheit der sardicensischen Canones wurde oben I. Kap. das Nötige gesagt. *A. L. Lindemann,* De translatione episcopi ab Ecclesia maiori ad minorem ex can. 1. Sardic. *Helmstadii.* 1715 20 SS. war mir nicht zugänglich.

2) Nach *Ham. Turner,* The genuineness of the sardican Canons (Journal of theol. studies III. (1902) 376) hat der griechische Text nicht unabhängige Autorität, sondern ist eine zweifellos gleichzeitige Uebersetzung des Lateinischen. Siehe den griechischen und lateinischen Text bei *Hefele* I. 558; *Lauchert* 51, 52.

3) In der isidorischen Sammlung sind sie in einen Canon zusammengezogen; *Hefele* I, 560.



Mit Schärfe hebt die Synode (can. 1) hervor, dass noch kein Bischof einer grösseren Stadt zu einer kleineren übergegangen sei.

Einen interessanten Einblick gestattet uns die Synode (can. 2) in die Machinationen, die angewendet wurden, um solch einen Übergang zu einer grösseren Stadt zu bewerkstelligen. Durch Bestechung suchten die Arianer ihre, wenn auch in der Minorität sich befindenden Anhänger zu bewegen, durch lautes Schreien eine geordnete Neuwahl unmöglich zu machen und einen von den Ihrigen in Vorschlag zu bringen. Solche Tumultscenen benutzte man dann, um eine einflussreiche Stelle an sich zu reissen. — Nicht minder interessant ist can. 14.[1]) Danach kam es vor, dass ehrgeizige Bischöfe wie zum Besuche in fremde Diözesen sich begaben; bald aber, wenn etwa der dortige Oberhirte weniger begabt war als sie, anfingen, häufig zu predigen, um diesen in den Schatten zu stellen, die Verwaltung der Diözese an sich rissen, den rechtmässigen Bischof verdrängten und nicht mehr in ihre Diözese zurückkehrten. Um dieses Mittel der »Transmigration«, womit allerdings die Verdrängung eines Amtsbruders verbunden war, unmöglich zu machen, bestimmte das Konzil noch, dass ein Bischof nicht länger als 3 Sonntage von seiner Kirche fernbleiben dürfe.

Eine wesentliche Neuerung führte das Konzil von Sardica ein, indem es die Strafe, die es auf die unbefugte Transmigration setzte und die bisher nach can. 15 Nic. in einfacher Rückversetzung in die früher anvertraute Diözese bestand, bedeutend verschärfte.[2]) Wie schon oben des Näheren angeführt wurde, übertrug das Konzil die Strafe des natürlichen Ehebruchs auf den geistigen und setzte für einfachen Übergang zu einem andern Bischofsstuhle die öffentliche Busse fest; für Übergang verbunden mit Bestechung und Simonie wurde die viel härtere Strafe der Verweigerung der Laienkommunion, selbst in der Todesstunde, bestimmt.[3]) Auf einfacher Simonie standen ja schon die schwersten Strafen.[4])

Die Bestimmungen von Sardica übten wohl vor der Hand nur wenig Einfluss aus; sicherlich erkannten die ehrgeizigen Arianer sie überhaupt nicht an.[5])

---

1) In der griechischen Ueberlieferung can. 11. *Hefele* I. 592; *Lauchert* 64.

2) »huiusmodi pernicies saevius et austerius vindicetur« (can. 1).

3) »nec laicam in fine communionem talis accipiat« (can. 2).

4) can. 30 (28) apost. bestimmt: Εἴ τις ἐπίσκοπος διὰ χρημάτων τῆς ἀξίας ταύτης, ἐγκρατὴς γένηται . . . καθαιρείσθω καὶ αὐτὸς καὶ ὁ χειροτονήσας καὶ ἐκκοπτέσθω τῆς κοινωνίας παντάπασιν, ὡς Σίμων ὁ μάγος ἀπὸ ἐμοῦ Πέτρου (Hefele I. 809) vgl. *A. Leins*, Die Simonie. Freiburg 1902. S. 1 ff.

5) Die Geschichte der sardicensischen Canones in den folgenden 70 Jahren ist so dunkel, dass sich über deren Einfluss nichts bestimmtes sagen lässt.

Der Kampf zwischen Häresie und Orthodoxie nahm einen äusserst erbitterten Charakter an; der gewissenlose Despotismus eines Konstantius schien dem Arianismus zum endgültigen Siege zu verhelfen. Dass unter solchen Verhältnissen wie die kirchliche Disziplin überhaupt, so auch die Translationsverbote wenig beachtet wurden, liegt auf der Hand.

Einen Einblick in die herrschende Willkür und Gewissenlosigkeit gewährt die Transmigration des Bischofs Eudoxius von Germanicia nach Antiochien und von da nach Konstantinopel. Er weilte gerade am Hofe, als die Nachricht eintraf, Leontius von Antiochien sei gestorben. Sofort verabschiedete er sich vom Kaiser unter der Vorspiegelung, er müsse seine Kirche besuchen. Statt dessen reiste er schleunigst nach Antiochien und riss (spätestens Anfang 358) den dortigen Sitz an sich, ohne sich um die Zustimmung der wahlberechtigten Bischöfe zu kümmern.[1]) Es war dies ein schwerer Verstoss gegen die bestehenden Verbote der Translation, zu dem die massloseste Herrschsucht und Habgier den Eudoxius angetrieben hatten;[2]) aber es verbreitete sich das Gerücht, Eudoxius habe auf Anstiften des Kaisers und des Kaiserl. Hofes den Schritt getan,[3]) und im Orient war man an den byzantinischen Caesareopapismus so gewöhnt, dass niemand gegen Eudoxius aufzutreten wagte. Ja, im Sommer 358 stellte Kaiser Constantius dem Abgesandten des nunmehrigen Bischofs von Antiochien ein Bestätigungsdekret zu. Jedoch alsbald schlug seine Stimmung gegen den eben Ernannten um; die Bestätigungsurkunde wurde für nichtig erklärt und in einem Briefe an die Antiochener[4]) diese aufgefordert, Eudoxius und seine Anhänger als Häretiker aus den kirchlichen und öffentlichen Versammlungen auszuschliessen. Auch der Translation gedenkt der Kaiser in diesen Briefen, um deretwegen er den Eudoxius der Herrschsucht und des Ehrgeizes bezichtigt; er nennt den Eudoxius und seine Anhänger: »οἳ δυναστειῶν ἕνεκα τὰς πόλεις ἐπιόντες, ἀπ' ἄλλης εἰς ἄλλην μεταπηδῶντες«. — Der Kaiser hatte in dem Briefe für Eudoxius

---

1) Athanasius, de synodo c. 12 (M. P. Gr. 26, 701 B.); Socr. h. e. l. II. c. 37 (M. P. Gr. 67. 303 A); Sozom. h. e. l. IV. c. 12 (M. P. Gr. 67, 1142 B.); Theodoret h. e. l. II. c. 20 (M. P. Gr. 82. 1062 C.); vgl. *Loofs* Art. Eudoxius in Protestant. Realencyclopädie V. 577—80; *Fritz* Art. Eudoxius in K.-L. IV. 960—962.

2) ep. Constantii imperat. Ecclesiae Antiochenae bei *Sozom.* h. e. l. IV. c. 14 (M. P. Gr. 67, 1148 B.); vgl. *Theodoret* h. e. l. II. c. 21 (M. P. Gr. 82. 1064 A.).

3) Nach Kaiser Constantius verbreiteten die Anhänger des Eudoxius das Gerücht; ep. Constantii Ecclesiae Antioch. (l. c.).

4) Sozom. h. e. l. IV. c. 14 (M. P. Gr. 67. 1148 B — 49 B); vgl. auch Theodoret l. II. c. 21 (M. P. Gr. 82. 1064 A.).

eine Strafe in Aussicht gestellt. Aber des letzteren Freunde wussten ihn so gut zu bearbeiten und für Eudoxius Stimmung zu machen, dass dieser wieder in des Kaisers Gnaden aufgenommen wurde und auf den angemassten Bischofsstuhl nach Antiochien zurückkehren durfte. So schaltete der Kaiser mit dem Translationsverbot. Je nach der persönlichen Stimmung stützte er sich darauf, oder übertrat es. — Genau so machte es eine von accacianisch gesinnten Bischöfen beherrschte Synode zu Konstantinopel im Jahre 360. Weil Dracontius von Galatien nach Pergamum übergesiedelt war, setzte sie ihn ganz ab und erklärte seine Wahl für beide Bistümer als ungesetzlich und nichtig;[1]) den ehr- und habsüchtigen Eudoxius aber von Antiochien transferierten sie nach Konstantinopel, das so dessen dritter Sitz wurde.[2]) Der Kaiser aber bestätigte alles. Das ganze Vorgehen zeugte von einer solchen Willkür, dass Socrates dazu schreibt: »Εὐδόξιος . . . . τῆς Κωνσταντινουπόλεως ἀναδείκνυται, τῶν περὶ Ἀκάκιον ἐνθρονισάντων αὐτόν· οἳ ἐλάνθανον ἑαυτοὺς ἐναντία νομοθετοῦντες τοῖς ὑπ᾽αὐτῶν κεχριμένοις. Οἱ γὰρ Δρακόντιον καθελόντες ... οὐκ ἐλογίζοντο Εὐδόξιον δεύτερον ποιούμενον τὴν μετάβασιν ἐνθρονίζοντες, ὡς ὑπεναντία τοῖς οἰκείοις δόγμασιν ἔπραττον«.[3])

Wenn die Canones von Sardica die arianische Herrschsucht nicht zu unterbinden vermochten, so wurden sie doch für die Translation vakanter Bischöfe hochbedeutsam. Die Synode spricht es zwar nicht klar aus, dass sie auch diese treffen wolle; aber die Worte: »ne cui episcopo« (in der gleichzeitigen griechischen Übersetzung »μηδενὶ τῶν ἐπισκόπων«) mussten dieser Auslegung günstig sein. Die grosse Schärfe und der Hinweis auf den Ehrgeiz und die Herrschsucht, die ja auch bei einem vakanten Bischofe vorhanden sein konnten, mussten ebenfalls die Auslegung in diesem Sinne nahelegen, besonders, wenn Missgunst und Neid gegen den transferierten Bischof hinzukamen. Mag es auch unmöglich sein, in der Frage, ob die Väter von Sardica tatsächlich bei Aufstellung der beiden ersten Canones auch vakante Bischöfe im Auge hatten, zu voller Klarheit zu gelangen, jedenfalls ist die Auffassung, dass die Versetzung vakanter Bischöfe verboten sei, rund 40 Jahre nachher zum ersten Male historisch nachweisbar, und man stützte sich damals auf die Beschlüsse von Sardica. Hierauf müssen wir jetzt des Näheren eingehen.

---

1) Socr. h. e. l. II. c. 43 (M. P. Gr. 67. 354 B.); Sozom. h. e. l. IV. c. 24 (M. P. Gr. 67. 1192 C—1193 A.); vgl. *Hefele* I. 722—726.

2) Socr. h. e. l. II. c. 43, 44 (M. P. Gr. 67. 354 B; 358 A).

3) Socr. h. e. l. II. c. 23 (M. P. Gr. 67. 353 B).

Nachdem die allgemeine zweite Synode den Patriarchen Maximus, dessen Ordination bei näherer Prüfung sich als gesetzwidrig herausstellte, abgesetzt hatte, bestürmten der Kaiser und die Bischöfe mit verschwindenden Ausnahmen Gregor von Nazianz mit der Bitte, er möge den Stuhl von Konstantinopel annehmen. Lange weigerte er sich; endlich aber erhob ihn die Synode, an ihrer Spitze Meletius von Antiochien, gegen seinen Willen auf den Patriarchenstuhl (381).[1] — Dieses Vorgehen der Synode war den Bestimmungen des can. 16 Antioch. durchaus konform. Gregor war zum Bischof von Sasima geweiht worden, hatte sich jedoch wahrscheinlich nie dorthin begeben; jedenfalls stand er dieser Stadt nie vor. Wenn er auch in seiner Heimatsstadt seinen Vater unterstützt hatte, so hat er doch kein einziges Mal als Vorsteher dort das Messopfer dargebracht oder einem Kleriker die Hände aufgelegt;[2] er konnte vor seiner Erhebung auf den Patriarchenstuhl von Konstantinopel von sich sagen, dass er »nie durch öffentliche Ausrufung (κήρυγμα) eine Bischofskirche angenommen habe«.[3] Gregor war also ein »ἐπίσκοπος σχολάζων« und konnte nach can. 16 Antioch. gesetzlich zur Annahme einer Bischofskirche gezwungen werden.

Bei seiner Erhebung nun berücksichtigte Meletius das Translationsverbot. Theodoret, an dessen Bericht zu zweifeln wir keine Veranlassung haben, sagt nämlich: »Τοῦτον ἰδὼν ὁ θεῖος Μελέτιος καὶ τῶν τὸν κανόνα γεγραφότων τὸν σκόπον ἐπιστάμενος, τὰς γὰρ τῆς φιλαρχίας ἀφορμὰς περικόπτοντες, ἐκώλυσαν τὴν μετάθεσιν, ἐβεβαίωσε τῷ Γρηγορίῳ τὴν τῆς Κονσταντινοπόλεως προεδρίαν«.[4] Welcher Canon kann hier gemeint sein, wenn nicht der erste sardicensische? Doch nur in ihm wird auf die Herrschsucht als Motiv von Transmigrationen hingewiesen. Demnach war also Meletius wohl der Ansicht, dass die Erhebung Gregors eigentlich durch die Synode von Sardica verboten sei, aber er glaubte doch »wenigstens die ratio legis, wenn

---

1) Carmen de vita sua vers. 1525 ff. (M. P. Gr. 37, 1135): »Οὗτοι μ'ἐνιδρύουσι τοῖς σεμνοῖς θρόνοις, βοῶντα καὶ στένοντα, πλὴν δὲ ἓν μόνον οὐ σφόδρ'ἄκοντα«. Oratio 36. De se ipso (M. P. Gr. 36. 268 B.); vgl. noch Socr. h. e. l. IV. c. 26 (M. P. Gr. 67. 533 A.), l. V. c. 6 (l. c. 571 B.). Wir halten uns so viel als möglich an die Aussprüche Gregors selbst, da spätere Geschichtsschreiber möglicherweise Anschauungen späterer Zeiten hineinprojiciert haben.

2) de vita sua vers. 530 ff. (M. P. Gr. 37, 1066).

3) De vita sua vers. 541 ff. Ueber Gregors Verhältnis zu Sasima und Nazianz vgl. Praefatio generalis. Pars II. § 4. Cujusnam Ecclesiae episcopus habendus dicendusque sit Gregorius, qui vulgo Nazianzenus appellatur, investigatur, bei M. P. Gr. 35, 66—82, *Bardenhewer* S. 250; *Hergenröther*, *Photius* I, 21[123]. — Gregor betont die öffentliche Ausrufung sehr; vgl. de se ipso v. 524 (M. P. Gr. 37, 1065)

4) Theodoret h. e. l. V. c. 8 (M. P. Gr. 82, 1210 A); vgl. Nic. Call. h e. l. 12. c. 10 (M. P. Gr. 146, 773).

auch nicht dem Wortlaute zu genügen« [1]) und daher gestattete er die Ausnahme. [2]) Erst später trafen die ägyptischen Bischöfe auf der Synode ein. Diese nun machten, allerdings nur, um Unordnung zu stiften, [3]) Bedenken gegen die Erhebung Gregors geltend. Sie warfen ihm nämlich vor, »er habe nach einer fremden Gattin gestrebt«. [4]) Der Schwerpunkt dieser Anklage lag in dem Vorwurfe des ehrgeizigen Strebens nach dem Patriarchenstuhl. Auch bestimmte Canones führten sie ins Feld, wie sich aus einer seiner späteren Schriften ergibt; er schreibt nämlich: καὶ τῶν ἐμῶν τι πικρότατον ἐσκόπουν, νόμους στρέφοντες τοὺς πάλαι τεθνηκότας, ὧν πλεῖστον ἦμεν καὶ σαφῶς ἐλεύθεροι. [5]) Welches Gesetz dies war, lässt sich mit Sicherheit nicht entscheiden. Aber auch hier drängt sich die Vermutung auf, dass es Can. 1 von Sardica war; eben in ihm wird so scharf auf den Ehrgeiz, als Motiv der meisten Translationen, hingewiesen. Und hatte nicht das Bestreben, den geistigen Ehebruch, dessen man Gregor eben beschuldigte, unmöglich zu machen, zur Aufstellung gerade dieses Canons geführt?

Wie stellte sich aber Gregor selbst zu dieser Anklage? Wenn er von sich sagt, »er sei grösstenteils und offenbar frei gewesen von diesen Gesetzen«, so will er nur auf die Aufhebung dieser Gesetze durch Meletius, auf die ihm erteilte Dispens hinweisen. Ja er nennt selbst seine Erhebung auf den Patriarchenstuhl einmal »ἄθεσμον ἵδρυσιν«, eine ungesetzliche Erhebung, im Gegensatz zur

---

1) *Sdralek* II. 912; Aehnlich *Hergenröther*, *Photius* I. 23 [130].
2) So auch *Hefele* II. 7.
3) de vita sua v. 1813—14 (M. P. Gr. 37, 1158).
4) Orat. 36. de se ipso. cap. 6 (M. P. Gr. 36, 278 A); Socrat. l. V. c. (M. P. Gr. 67, 573 B): »Γρηγόριος ... γνοὺς διαγογγύζοντας τίνας ὡς εἴη ὑπερόριος ...«: Etwas anderes hätte die Anklage nach späteren Schriftstellern gelautet S. Germanus P. Constantinop. de haeres. et syn. cap. 22 (M. P. Gr. 98, 62 A) »ὡς τοῦ μεγάλου ἡμῶν πατρὸς Γρηγορίου παρὰ γνώμην αὐτῶν τῷ δοκεῖν τὸν ἐνταῦθα θρόνον κατεσχηκότος αὐτοῦ ...« vgl. Nic. *Callist*, l. 12, cap. 11 (M. P. Gr. 146, 146 C). — Nach Theodoret. l. V, c. 8. hätte ihm die ägyptische Partei sogar die Gemeinschaft verweigert, vgl. *Hefele* II. 8 [2].
5) De vita sua v. 1808—1811 (M. P. Gr. 37. 1156 A). Die Bezeichnung dieser Gesetze als längst tote Gesetze hat die verschiedensten Erklärungen gefunden; wohl mit Recht nennt sie *Sdralek* II. 912 eine »rhetorische Hyperbel«; *Christ. Lupus*, opera I. 133 nennt sie: »Responsum Gregorio indignum«. Viele nehmen den Ausspruch wörtlich und glauben, dass die Translationsverbote nicht mehr beobachtet wurden. So *Hefele* I. 419: »Dieser Ausnahmen wurden so viele, dass Gregor von Nazianz jenes Verbot unter die längst erstorbenen Gesetze rechnen konnte«. Aehnlich *Neander*, Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche, Hamburg. 1825 ff. III [2]. 317 u. a. — Wenn man bedenkt, dass andere Aussprüche Gregors mit diesem in Widerspruch stehen, (vgl. folgende Anmerkg.), dass noch keine 40 Jahre früher die Synoden von Antiochien und Sardica das Verbot so nachdrücklich eingeschärft hatten, wenn man besonders das Verhalten seiner Gegner sieht, so wird man zugeben müssen, dass letztere Auffassung unhaltbar sei.

gesetzlichen (»ἔνθεσμον«) auf den Stuhl von Sasima.[1]) Trotzdem aber trat er nicht sofort vom Amte zurück, sondern er hielt in Konstantinopel eine berühmte Rechtfertigungsrede,[2]) in der er ganz darin aufgeht, den Vorwurf des Ehrgeizes von sich zu weisen. Wenn er später zurücktrat, so war es eben seine Abneigung gegen die Pflichten des Hirtenamts überhaupt und das allgemeine Interesse des Friedens, die ihn zu diesem Schritte bewogen.[3]) Er muss also der Auffassung gewesen sein, dass Ausnahmen von dem Gesetze, Dispensationen, wohl zulässig seien, so lange es feststehe, dass jeglicher Ehrgeiz ausgeschlossen ist.

Bei dieser ganzen Angelegenheit, die soviel Aufsehen erregte, sehen wir also zum erstenmal, und zwar allseitig anerkannt, dass auch die uneigentliche Translation, die Translation eines Bischofs, der aus berechtigten Gründen nie seine Parochie angetreten hatte, als verboten angesehen wurde. Es ist dies ein Wechsel der Anschauungen, der hauptsächlich durch can. 1 von Sardica bewirkt wurde. Dies letztere ist zwar nirgends klar ausgesprochen; dafür sprechen aber so viele und so gewichtige Momente, dass man sie als ausreichend wird anerkennen müssen.

Im Jahre 356 hatte es geschienen, als ob der Arianismus siegen würde; aber gerade diese äusseren Erfolge brachten die Gegensätze, die im Schosse der arianischen Partei verborgen waren, zum Ausbruch und zeitigten Spaltungen, die den endlichen Sieg des Nicänums ermöglichten. Der Niedergang des Arianismus und der endgiltige Sieg der Orthodoxie im Orient bedeutet auch für die Geschichte der Translationsverbote einen wichtigen Merkstein. Es gelangte damit jene Periode zum Abschluss, in der die Kirche der Willkür gegenüber ihre Disziplin in diesem Punkte betonen und formulieren musste. Diese Formulierung ging sowohl im Orient wie auch im Occident in die verschiedensten Gesetzessammlungen über und wurde somit die Grundlage, worauf lange Jahrhunderte hindurch die kirchliche Disziplin sich stützte.

Nach der endgültigen Niederlage des Arianismus kehrten im Orient ruhigere Zeiten wieder. Wie überhaupt die Disziplin besser gehalten wurde, so auch im besonderen die Verbote des Übergangs von einer Diözese zu einer andern. Ein Anlass zur Erneuerung dieses Verbotes lag daher vor der Hand nicht vor.

Trotzdem ist aus dieser Zeit ein Canon auf uns gekommen,

---

1) De se ipso vers. 1072 f. (M. P. Gr. 37, 1103 A).
2) Or. 36. De se ipso (M. P. Gr. 36. 265 ff.)
3) vgl. Oratio 42. Συντακτήριος . . . (M. P. Gr. 36, 457 ff.).

der sich an Wichtigkeit und an Nachhaltigkeit des Einflusses auf die Disziplin späterer Jahrhunderte sowohl des Orients, als auch des Occidents, mit den bis jetzt besprochenen durch Synoden aufgestellten Verboten zum mindesten messen kann: es ist dies der 14.[1]) von den sogenannten apostolischen Canones. Die apostolischen Canones, in Syrien zu Anfang des 5. Jahrhunderts entstanden, verfolgen keine besonderen Tendenzen. Can. 14, wahrscheinlich den Canones 18 u. 21 Antioch. nachgebildet,[2]) verbietet dem Bischof, seine Diözese zu verlassen und in eine andere einzudringen, selbst nicht auf vielseitige und eindringlichste Aufforderung hin, es sei denn, dass ein vernünftiger Grund dazu dränge.[3]) Der Compilator, der die Canones selbst »als kirchliche Canones der hll. Apostel« (c. 47) ausgab, fand Glauben. Bekannt ist, dass das Quinisextum (a. 692) in seinem Canon 2[4]) diesen Canones apostolische Herkunft zuerkannte und sie für gültige Kirchengesetze erklärte; im Occident dagegen wurden 50 Canones, darunter auch unser can. 14 durch eine Übersetzung des Dionysius Exiguus bekannt.[5]) Wenn nun auch die apostolischen Canones auf die Entwicklung der Disziplin der griechischen Kirche im ganzen wenig umgestaltenden Einfluss ausübte,[6]) so fand doch die schon herrschende Disziplin in unserem Canon eine Stütze, die um so fester war, als ihr Ursprung auf die Apostel selbst zurückgeführt wurde.

Can. 14 apost. lässt sich, wie sich schon aus dessen Wortlaut ergibt, nicht auf vakante Bischöfe ausdehnen. Hingegen enthält can. 37 (35)[7]) solche Bestimmungen. Klar erkennen wir daraus, dass man dieselben verschieden behandelte, je nachdem sie aus eigener Schuld ihre Stadt nicht annahmen oder vom Volke nicht

---

1) Ἐπίσκοπον μὴ ἐξεῖναι καταλείψαντα τὴν ἑαυτοῦ παροικίαν ἑτέρᾳ ἐπιπηδᾷν, κἂν ὑπὸ πλειόνων ἀναγκάζηται, εἰ μή τις εὔλογος αἰτία ᾖ . . τοῦτο βιαζομένη αὐτὸν ποιεῖν . . . (Bruns I. 2 f.). Nach anderer Zählung can. 18. vgl. *Hefele* I. 799; 804. Wohl allgemein als endgültig anerkannt sind die Untersuchungen von *F. X. Funk* (oben S. 442 Anm. 1); besonders S. 180—206. Ferner *Bardenhewer* S. 307—314; *Lauchert* S. XIII f.

2) vgl. *Funk* l. c. S. 183—185, 188.

3) Zonoras Comment. in can. 14 apost. (M. P. Gr. 137. 65 C) versteht den Canon nicht von der Translation, sondern von der Predigt in einer Nachbardiözese, deren Bischof etwa weniger beredt ist. Diese Ansicht bekämpft schon Balsamon (M. P. Gr. l. c.).

4) *Bruns* I. 36 f. vgl. *O. Bardenhewer* S. 309; *Hefele* I. 794.

5) vgl. den Text der verschiedenen occidentalischen Interpretationen bei *Turner*, Ecclesiae occidentalis monumenta juris. Oxonii. 1899. fasc. I. S. 14.

6) vgl. *Bardenhewer* S. 309.

7) *Hefele* I. 811 f. Εἴ τις χειροτονηθεὶς ἐπίσκοπος μὴ καταδέχοιτο τὴν λειτουργίαν καὶ τὴν φροντίδα τοῦ λαοῦ τὴν ἐγχειρισθεῖσαν αὐτῷ, τοῦτον ἀφωρισμένον τυγχάνειν, ἕως ἂν καταδέχηται . . . . εἰ καὶ μὴ δεχθείη, οὐ παρὰ τὴν ἑαυτοῦ γνώμην, ἀλλὰ παρὰ τὴν τοῦ λαοῦ μοχθηρίαν αὐτὸς μενέτω ἐπίσκοπος . . . .

angenommen wurden. Im ersten Falle solle ihm die Gemeinschaft verweigert werden; daher ist wohl die Möglichkeit einer Erhebung auf einen andern Sitz ausgeschlossen.[1] Im zweiten Falle solle der Klerus der Stadt gestraft werden. Der Neugewählte selbst aber »solle Bischof bleiben« (»μενέτω ἐπίσκοπος«). Offenbar ist gemeint, dass er in sein Presbyterium zurückkehrte und dort bischöfliche Ehren genoss, wie wir es bei früheren Canones gesehen haben. Auf die Auffassung aber, die man über die Translation solcher Bischöfe hegte, werfen die Vorgänge bei der Erhebung des Proclus auf den Patriarchenstuhl von Konstantinopel ein helles Schlaglicht.

Als nach der Absetzung des Nestorius (a. 431) ein neuer Patriarch für Konstantinopel gewählt werden sollte, kam es (a. 431, 432?) zu einer zwiespältigen Wahl, indem die einen den Proclus,[2] der zum Bischof von Cyzikus geweiht, aber gar nicht aufgenommen worden war,[3] die anderen den Presbyter Philippus Sidetes wählten. Proclus wäre nun, nach Socrates' Urteil,[4] durchgedrungen, wenn nicht angesehene Männer behauptet hätten, es sei durch einen kirchlichen Canon verboten »τὸν ὀνομασθέντα τινὸς πόλεως ἐπίσκοπον εἰς ἑτέραν μεταφέρεσθαι πόλιν«.[5] Und das Volk glaubte dies und beruhigte sich.

Ganz klar und unzweideutig sehen wir es hier ausgesprochen: auch die Translation eines für eine Stadt bloss ernannten Bischofs ist verboten durch einen Canon. Dass das Volk dies glaubte, ist ein Beweis, dass es die Ernennung eines solchen Bischofs für einen anderen Sitz auch als Translation empfand.

Jedoch Proclus wurde später doch Patriarch; als nämlich (a. 434) der fromme Maximian starb, befahl Kaiser Theodosius, der Zwiespalt und Aufruhr bei den damals hochgehenden Wogen der nestorianischen Wirren bei einer Neuwahl befürchtete, den anwesenden Bischöfen, noch vor der Beisetzung des Maximinian den Proclus zu

---

1) vgl. über die diesbezügl. Wirkung der Exkommunikation *Hinschius* IV. 739.

2) Socr. h. e. l. VII. c. 28 (M. P. Gr. 67. 801 B). Die hauptsächlichsten Quellen über Proclus finden sich zusammengestellt bei M. P. Gr. 65, 657—680. Ausserdem ist für unsere Zwecke wichtig die Chronik des Johannes von Nikiu (in Notices et extraits des manuscripts de la bibliothèque nationale. Paris 1883. XXIV. 1. 462 f.) vgl. *A. Ehrhard*, Art. Proclus in K. L. X. 451 f.; *Bardenhewer* S. 325; *Hefele* II. 153 f.; 248; 286.

3) Etwas anderes stellt Joh. v. Nikiu die Sache dar. Die Vornehmen hätten gesagt: »Cet homme a été évêque d'une petite ville. Comment pourrait-il être pasteur de cette grande ville«? Demnach hätte Proclus tatsächlich einige Zeit das Amt eines Oberhirten ausgeübt; jedoch Joh. v. Nikiu schrieb erst um 700 und die kleine Abweichung ist von keinem Belang.

4) Socr. h. e l. VII. c. 35 (M. P. Gr. 67. 817 A).

5) Socr. (l. c.).



erheben. Der byzantinische Caesareopapismus erhob den Anspruch über den Canones zu stehen: er kümmerte sich nicht um vielleicht entgegenstehende kirchliche Verbote.[1])

Jedoch gerade aus dieser Zeit ist uns ein Beispiel bekannt geworden, wie ein Bischof, gestützt auf die oben besprochenen Canones von Antiochien, der allgemein schon herrschenden Ansicht von dem Verbot der uneigentlichen Translation nicht folgte. Sicher war er nicht der einzige, den die Schwierigkeit, die antiochenischen Canones mit einem solchen Verbot in Harmonie zu bringen, zu dieser Ansicht trieb; nur der Zufall hat es gewollt, dass von anderen uns keine Kunde ward. Übrigens dürfen wir vielleicht auf den Historiker Socrates hinweisen, der im 36. Kapitel des 7. Buches seiner Kirchengeschichte[2]) in manchen Ausdrücken ganz bedenklich sich dieser Ansicht nähert. Der Fall, den wir im Auge haben, ist folgender.

Auf dem Konzil zu Chalcedon (a. 451) wurde in der ganzen 11. Sitzung[3]) über eine Klage des Bischofs Bassianus verhandelt; ein gewisser Stephanus habe ihn auf ungerechte und gewaltsame Weise von Ephesus verdrängt und sich selbst dann zum Bischofe aufgeworfen. Demgegenüber behauptete Stephanus, Bassian sei mit Recht vertrieben worden, da er Evazā, für das er zuerst geweiht worden sei, verlassen und mit Gewalt sich Ephesus angeeignet habe; er warf ihm also eine ungerechtfertigte Transmigration vor. Hier sehen wir zugleich, wie in der Praxis die Strafe für Translation oft durchgeführt wurde. Mit kurzen Worten schildert Stephan den Hergang: »τούτου (Bassian) ἐξεωθέντος κατὰ κανόνας καὶ ῥιφέντος ἀξίως . . .«.[4]) Allerdings wurde von den Vätern auf das Ungebührliche des Vorgehens aufmerksam gemacht: Bassian hätte sollen angeklagt und nach einem regulären Gerichtsverfahren eventuell exkommuniziert und mit Gewalt vertrieben werden. Gegen den Vorwurf der ungerechtfertigten Translation wehrte sich Bassian mit aller Energie; er legte allen Nachdruck darauf, dass er sich gar nie nach Evazā begeben habe,[5]) für das er übrigens nur mit grausamer Gewalt geweiht worden sei; geweiht zu werden und nie sich

1) vgl. *Löning* I, 77 ff.
2) M. P. Gr. 67, 817 B—821 B.
3) *Mansi* VII. 271—294. vgl. dazu *Christ. Lupus* I, 987—1001; *Hefele* II. 491—496; *Maassen* 139 ff.
4) *Mansi* VII. 277 A. Die Synode von Neocaesarea (a. 314—825) gebraucht in dem gerade über unzüchtige Geistliche handelnden can. 1 denselben Ausdruck ἐξωτίθεσθαι; zu ῥίπτεσθαι vgl. *Hinschius* IV. 701.
5) *Bassian* sagt (Mansi VII. 277 C): τούτου (die Weihe) δὲ οὕτω γεγονότος, ἐγὼ ἔμεινα οὕτω, μήτε εἰς τὴν πόλιν ἀπελθὼν μήτε αὐτὴν τὴν πόλιν εἰδώς· ἔμεινα δὲ οὕτω . . . .

zu seiner Parochie zu begeben, sei kein »Präjudiz«. Mit unerschütterlichem Vertrauen trat er vor die Väter der Synode hin und sprach: Εὐάζων ποτὲ ἐγὼ οὔτε ἐγενόμην, οὔτε ἀπῆλθον, ἀλλὰ βιασθεὶς ὠνομάσθην ἐπίσκοπος, οἱ κανόνες φανερὰ ἔχουσιν· εἴπωσιν οἱ πατέρες, ἐὰν πρόκριμά ἐστι τὸ χειροτονηθῆναι καὶ μὴ ἀπελθεῖν· αὐτοὶ εἴπωσιν. οἴδασι τοὺς κανόνας . . . .[1]) — So konnte Bassian nur sprechen, wenn er einen grossen Unterschied machte zwischen einem Bischof, der nie seine Stadt in Besitz genommen, und einem, der in aller Ruhe dieselbe verwaltete und wenn er für den ersteren das Translationsverbot nicht gelten lassen wollte, das er für den zweiten nicht leugnete. Ganz anders war die Auffassung Stephans; er sprach: »Ἀξιῶ τοὺς κανόνας ἀναγνωσθῆναι τοὺς λέγοντας· ὥστε ἐν ἑτέρᾳ πόλει τὸν χειροτονηθέντα μὴ δύνασθαι ἐν ἑτέρᾳ καθίστασθαι«.[2]) Ganz ähnlich lauten diese Worte wie jene, womit angesehene Bürger die Erhebung des Proclus auf den Patriarchenstuhl Konstantinopels verhinderten;[3]) und beide klingen an den Satz des ersten sardicensischen Canons an,[4]) der die Versetzung verbietet. Sogleich liessen nun die Väter mehrere Canones verlesen, und zwar waren es can. 16 und 17 Antioch., also solche, die vorzüglich auf Bassian passten. Beide waren seiner Erhebung günstig, wenn diese nur durch eine vollkommene Synode vorgenommen worden war. Dies letztere ist der Punkt, in dem Bassian nicht bestand.[5]) Wie die weitere Untersuchung ergab, waren die gesetzlichen Formen der Erhebung schwer verletzt worden, und deshalb wurde er abgesetzt.

Die Konzilsväter selbst verhandelten noch weiter über die Tragweite der Translationsverbote und stellten schliesslich einen Canon (can. 5) auf, der lautet: »Περὶ δὲ τῶν μεταβαινόντων ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν ἐπισκόπων ἢ κληρικῶν ἔδοξε τοὺς περὶ τούτων τεθέντας κανόνας παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων ἔχειν τὴν ἰδίαν ἰσχύν«.[6]) Was soll nun dieser Canon besagen? Bedenkt man, dass eben auf der 11. Sitzung eine Meinungsverschiedenheit grell zu Tage getreten war, so wird man zugeben, dass auf dem Wörtchen »ἰδίαν« der Hauptton liegt; man hatte den Canones eine andere Bedeutung unterschoben als »die ihnen zukommende«. In welchem Sinne entscheidet aber die Synode?[7]) Etwa im Sinne Bassians, der so zu-

---

1) *Mansi* VII. 281 C.
2) ibid.
3) vgl. oben S. 459.
4) vgl. oben S. 451.
5) vgl. *Christ. Lupus* l. c. I. S. 992.
6) *Hefele* II. 510; *Lauchert* 90.
7) Aus der Veranlassung dieses Canons geht hervor, dass er nicht, wie Pasch. Quesnell. Anm. 17 zu cap. 8 ep. 14 Leonis I. ad Anastas. (M. P. L. 54,

versichtlich gesagt hatte: »Die Väter kennen die Canones«? Es möchte so scheinen. Hat doch die Synode von Chalcedon ein Translationsverbot für Kleriker aufgestellt (can. 20),[1]) in dem sie ausdrücklich eine Ausnahme zulässt für solche, »die ihre Heimat verloren haben und so durch Not in eine andere Kirche übergingen«. Andererseits aber bedeutet can. 5 Chalcedon. auch eine Neueinschärfung der sicher verbotenen eigentlichen Transmigration.

Trotz dieser Neueinschärfung kamen aber im Altertum noch manche Zuwiderhandlungen vor. Nur eine wollen wir noch erwähnen, da sie gewaltiges Aufsehen erregte. Anthimus von Trapezunt verliess ungerechtfertigter Weise seine Stadt, kam nach Konstantinopel und »da er dem Kaiser und den Vornehmen durch seine Züchtigkeit bekannt war, so ward er zum Patriarchen eingesetzt« (a. 535).[2]) In Wahrheit aber neigte Anthimus ebenso wie seine Gönnerin Theodora zum Monophysitismus hin. Im Februar des Jahres 536 erschien nun im Auftrage des Ostgotenkönigs Theodat Papst Agapet I. in Konstantinopel, um über politische Angelegenheiten zu verhandeln. Dieser versagte sogleich dem Patriarchen alle Gemeinschaft, verlangte, dass er sich vom Verdachte der Häresie reinige und nach Trapezunt zurückversetzt werde. »Impossibile esse ajebat, translatitium hominem in illa (Constantinopolitana) sede permanere«.[3]) Dasselbe verlangten orientalische Mönche in einer Eingabe an eine damals gehaltene Synode;[4]) darin heisst es, Anthimus habe versucht »παρὰ πάντας τοὺς ἐκκλεσιαστικοὺς θεσμοὺς καὶ κανόνας« den Sitz von Konstantinopel an sich zu reissen. Und in der Tat liess der Kaiser Justinian nach einigem Widerstreben den Anthimus fallen; er verwies ihn vom Patriarchenstuhl, der ihm in keiner Weise zukomme, auf den er sich »contra omnes venerabiles Canones« gedrängt habe.[5])

S. 1320—1321) meint, im Gegensatz zu Leos I. Verfügung über die Translation (Siehe unten II. Kap. 2) aufgestellt wurde, und die von den Synoden des 4. Jahrhunderts aufgestellten, milderen Strafen einschärfen will, über die Leo I. hinausgegangen wäre. — Ebenso wenig ist die Ansicht Chr. Lupus I. 535 berechtigt, dass die Versetzung Juvenals von Ephesus nach Jerusalem der Anlass zur Aufstellung dieses Canons gewesen sei.

1) *Hefele*, II. 523; *Lauchert* 94; = c. 4. D. LXXI.

2) Die sogen. Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor ed. Ahrens und Krüger in: Scriptores sacri et profani fasc. III. 1899. 207 ff. vgl. *Hefele* II. 763; *Hergenröther* I. 598—599; *Phillips-Vehring* VIII. I. 69 f.; *G. Krüger* Art. Monophysiten 5 in Protestant. Realencyclopädie XIII. 393 ff.

3) Liberatus diac. Breviarium c. 21 (M. P. L. 68. 1039 B).

4) *Mansi* VIII. 885 ff. Libellus monachorum monasteriorum in secunda Syria, Hierosolymis et in eremo ad Justinianum.

5) Das Absetzungsgesetz *Justinians* ist uns erhalten in c. 1. Nov. XLII; vgl. noch *Theophanes Isaacius* Chronographia ad an. Christ. 526 (M. P. Gr.

Mit dem Konzil von Chalcedon gelangte die Gesetzgebung des Altertums im Oriente zum Abschluss. Für die Wertung des can. 5 Chalcedon. ist aber die Tatsache, dass man in späteren Jahrhunderten zwar an dem Translationsverbote für nicht vakante Bischöfe festhielt, die Erhebung von vakanten auf andere Sitze aber nicht mehr für verboten hielt, von hoher Bedeutung. So finden sich in dem im 7. Jahrhundert entstandenen durch Photius überarbeiteten (a. 883) Nomocanon in 14 Titeln[1]) die Bestimmungen für die vakanten Bischöfe getrennt von den Translationsverboten. Diese letzteren sind zusammengestellt im 26. cap. des ersten Titels,[2]) das unter anderen can. 15 Nicä., can. 21 Antioch., can. 1 und 2 Sard. und can. 5 Chalced. enthält; überschrieben ist es: Περὶ τοῦ μὴ μετιέναι ἐπίσκοπον ἢ κληρικὸν ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν. Diese Bestimmungen haben aber für vakante Bischöfe keine Geltung. Für diese, näherhin für den gewählten Bischof, »der von seiner Diözese nicht angenommen oder der sie nicht annimmt oder der nicht dahin reisen kann«,[3]) gilt das 17. Kapitel von Titel I, in dem sich auch can. 17 und 18 Antioch. finden.

In der Theorie hielt man also an dem Translationsverbote für nicht vakante Bischöfe fest. Für die Praxis aber ist das Verhalten gerade des Photius sehr bezeichnend. Dem Gegner gegenüber betonte er es sehr stark; so hat er den Papst Marinus nie anerkannt, weil er früher Bischof von Cerä gewesen sei.[4]) Selbst aber suchte er durch Translationen von Bischöfen möglichst grossen Einfluss zu gewinnen.[5])

108, 477 B C). Aus der über Anthimus verhängten Strafe der Deposition lässt sich für die Translationsdisziplin deshalb nichts entnehmen, weil er auch wegen Häresie bestraft wurde.

1) ed. *A. Mai*, Specilegium Rom. VII. abgedr. bei M. P. Gr. 104, 979 ff. vgl. darüber *Hergenröther*, Das griechische Kirchenrecht bis zum Ende des 9. Jahrhunderts (A. f. k. K.-R. XXIII. 1870. 211 ff.); *K. E. Zachariae v. Lingenthal*, Ueber den Verfasser und die Quellen des Nomokanon in XIV Titeln. St. Petersburg (Mémoires de l'Académ. des sciences. série 7. XXXII. Nr. 16. 1885).

2) M. P. Gr. l. c. 542 ff.; 1008.

3) Ueberschrift zu Tit. I. c. 17 (M. P. Gr. l. c. 507 f. 1000 D).

4) Den Inhalt seines Protestschreibens nach der Erhebung des Marinus kennen wir nur aus der Antwort Stephans VI. an den Kaiser Basilius ep. 1 ad Basilium imperat. *Jaffé* Nr. 3403. vgl. *Hefele* IV. 486; *Hergenröther, Photius* II. 657—659.

5) Er versetzte in seinem ersten Patriarchat den Theodor von Karien nach Laodicea, Petrus v. Milet nach Sardes. »In seinem zweiten Patriarchat versetzte er zuerst den Amphilochus v. Cyzikus und nach dessen Tod den Gregor von Syrakus nach Nicaea, den Theodor Santabarenus von Patras nach Euchaites, den Daniel von Nicopolis nach Ancyra, den Nicon von Laodicea nach Hierapolis, den Simon von Neupatras und den Theodor von Makre nach Laodicea«. (Hergenröther, Photius, II. 658 und dort die Belege.)

Damit ist auch die Richtung gekennzeichnet, welche in ununterbrochener Entwicklung die Theorie von der Translationsdisziplin in den folgenden Jahrhunderten einschlug. Mit steigender Einstimmigkeit und Klarheit lehren die späteren Kirchenrechtskundigen des Orient, dass die Überführung eines vakanten Bischofs auf einen Bischofsstuhl, für den er nicht geweiht worden war, immer erlaubt, die Translation aber eines im Besitze seiner Kirche sich befindenden Bischofs auf einen anderen Sitz, verboten sei.[1])

Überblicken wir nun noch einmal den ganzen Gang der Gesetzgebung im Orient, so bietet sich uns folgendes Bild dar. Schon vor dem 4. Jahrhundert bestand ein Kanon, der die Translation von Bischöfen verbot; in manchen Gegenden aber bestand eine dieser Vorschrift entgegenstehende Gewohnheit. Mit dem Ausbruch der arianischen Häresie mehrten sich nun die Verstösse gegen dieses Verbot. Daher erliessen die Väter des Konzils von Nicaea für die gesamte Kirche ihren 15. Kanon und suchten so überall das Translationsverbot in Anerkennung zu bringen. Bei Zuwiderhandlungen verfügten sie Zurückversetzung in die erste Diözese. Jedoch der Ehrgeiz und die Habgier der Arianer setzte sich auch über diesen Kanon hinweg: es kam zu der gewaltiges Aufsehen erregenden zweiten Translation des Eusebius von Nikomedien nach Konstantinopel. Daher erneuerte die Synode von Antiochien (a. 341) in scharfer Weise das nicänische Verbot. Zwei Jahre später aber schärften es die Väter von Sardica aufs neue ein und setzten die Strafe fest, die nur auf den allerschwersten Verbrechen stand, nämlich die öffentliche Busse. Waren aber simonistische Umtriebe mit der Transmigration verbunden, so sollte selbst in der Todesstunde die Laienkommunion verweigert werden. Sehr wahrscheinlich knüpfte auch die in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts verbreitete Meinung, dass die Translation vakanter Bischöfe ebenfalls verboten sei, an die sardicensischen Kanones an. Mit den Bestimmungen von Sardica hatte aber die Gesetzgebung den Gipfel der Strenge erreicht; sie vermochte nicht, sich auf dieser Höhe zu halten. Kaum war die Macht der arianischen Häresie gebrochen, da tauchte auch schon in

---

1) vgl. die Commentare Zonaras (a. 1120), Aristenus (ca. 1160) und Balsamons (a. 1180) zu can. 15 Nic., can. 16, 17, 21 Antioch., can. 1, 2 Sardic., can. 14 apost. (ed. Beverigde bei M. P. Gr. 137, 65, 281 ff., 1321 f., 1332. 1425 ff.); die Synode zu Konstantinopel unter Manuel Charitopoulos (a. 1240) Leunclavius, Jus graecoromanum bei M. P. Gr. 119, 812—816); Blastares (ca. 1335), Syntagma alphabeticum lit. A. cap. 9 (ed. Harles, Fabric. Biblioth. graec. IX. bei M. P. Gr. 144, 1064 ff.); Constantin Harmenopoulos, (a. 1345) Epitome canonum lib. I. tit. 3 (ed. Leunclavius bei M. P. Gr. 150, 50 ff.).

Syrien ein Kanon auf (can. 14 apostol.), der in viel milderen Wendungen die Translation verbietet. Auf der Synode zu Chalcedon (a. 451) wurde dann, wie es scheint, die Meinung, dass auch die Translation vakanter Bischöfe verboten sei, endgültig beseitigt, die Bestimmungen der früheren Konzilien über die eigentliche Translation aber in allgemeinen Wendungen bestätigt. Wie die Strafe für unbefugte Translation im Orient sich weiterentwickelte, lässt sich wegen der Mangelhaftigkeit der Quellen mit Sicherheit nicht mehr feststellen. Mit der Synode von Chalcedon kam die Gesetzgebung im Orient zum Abschluss: bis zu Ende des Altertums und weit darüber hinaus blieb das Translationsverbot in der Ausdehnung, die ihm diese Synode gegeben, in Kraft.

(Fortsetzung folgt.)

3. Paucapalea und Paleae bei Huguccio.

Von Prof. Dr. *Gillmann* in Würzburg.

I. Bezüglich der Frage, ob *Huguccio* († 1210) von der Beifügung sogenannter paleae im Gratianischen Dekret durch Paucapalea gewusst habe oder nicht, gehen die Anschauungen bis in die neueste Zeit auseinander. *Schulte* scheint es, dass er entweder keine Ahnung hiervon hatte oder den Zusammenhang Paucapaleas mit den paleae für unrichtig hielt.[1]) Dagegen behaupten *Laurin*[2]) und *Schneider*[3]) aufs bestimmteste, er sei über Paucapaleas wirkliches Verhältnis zu jenen Zusätzen des Dekrets wohl unterrichtet gewesen. Die beiden letzteren berufen sich auf eine angebliche Äusserung Huguccios in seiner Summa zum Dekret (zu c. 10 C. XX q. 1), dahin lautend: »Et vocatur Palea a suo auctore, scilicet discipulo Gratiani, qui Paucapalea vocabatur«. Fände sich bei Huguccio in Wahrheit ein derartiger Text, so wäre die Frage selbstverständlich im Sinne der genannten Autoren gelöst. Aber schon der Umstand allein, dass ein Schulte eine andere Ansicht vertritt, lässt zur Genüge erkennen, dass der Sachverhalt tatsächlich ein anderer ist. In Wirklichkeit bedient sich auch nicht Huguccio selbst der fraglichen Worte, vielmehr finden sich dieselben als Randbemerkung nach c. 10 cit. eines Dekretkodex der Biblioteca Casanatense, wobei nach »vocabatur« allerdings folgt: »secundum Hu.(guccionem) Jo.«(annem Teutonicum).[4]) Indessen hat bereits *Bickell*[5]) diese Glosse für verdächtig erklärt und auch *Schulte*[6]) hat im Gegensatz zu *Maassen*,[7]) allerdings teilweise auf falsche Voraussetzungen gestützt, sich in gleichem Sinne geäussert, später aber seinen Verdacht mit Recht fallen gelassen.[8]) Allein wenn man auch die Annahme einer bewussten Täuschung seitens des Urhebers unserer Glosse und ebenso die Annahme einer zufälligen Verwechslung der Siglen ablehnt, so fragt es

1) Vgl. *Schulte*, Die Paleae im Dekret Gratians, Wien 1874, S. 11; *Ders.*, Geschichte der Quellen usw. I (Stuttgart 1875), 52 Anm.

2) Introductio in corpus iuris canonici, Frib. 1889, p. 29[5].

3) Kirchenrechtsquellen, Regensb. 1892, S. 114[6].

4) *Sarti*, De claris archigymnasii Bononien. professoribus I² (Bon. 1896), 354 sq.

5) De Paleis, quae in Gratiani decreto inveniuntur, Marb. 1827, p. 17.

6) Die Paleae usw. S. 11[1].

7) Paucapalea, in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie, philos.-histor. Klasse, Bd. 31 (1859) S. 471.

8) Die Summa des Paucapalea über das Decretum Gratiani, Giessen 1890, p. IX[1].

sich doch, ob die Angabe betreffs Huguccios — Johannes Teutonicus kommt hier nicht weiter in Betracht — der Wahrheit entspricht. Diese Frage ist zu verneinen. Denn wie der Name des Paucapalea anerkanntermassen sich nirgends in der Glossa ordinaria zum Dekret findet, so kommt er in gleicher Weise nirgends, soweit ich sehe, in der riesiggrossen Summa Huguccios vor und nirgends spricht dieser von irgendwelchem Zusammenhang der paleae mit Paucapalea. Hingegen hebt er wiederholt die Bedeutung einer palea gegenüber dem als granum bezeichneten Text Gratians hervor. Die eine der in Betracht kommenden Stellen ist längst bekannt. Zu c. 51 C. XXVII q. 2 schreibt nämlich Huguccio: »*Duobus*. Palea est, set utilior quam granum«.[1]) Eine andere Stelle, die, wenn ich nicht irre, bis jetzt nicht beachtet wurde, findet sich gerade zu c. 10 C. XX q. 1, wo es heisst: »*Illud autem*. Hec palea melior est quolibet premisso grano, cum quodlibet premissum granum in lolium avenasque degeneret et hec palea in nobile triticum exuberet«.[2]) Ferner lesen wir zu c. 34 C. XI q. 3: »*Presbiteri*. . . . Hoc cap̄. hic palea est. Habetur enim de eisdem verbis supra II. q. VI. Placuit, ut presbiteri (c. 35), et ibi granum est et ibi invenies ipsum diligenter expositum.«[3])

Demgemäss sind nach Huguccio die mit dem Namen paleae belegten Zusätze die »Spreu« zum Unterschied von den grana, den »Körnern« Gratians. Und da nun H. nirgends in seiner gewaltigen Summa trotz den zahlreichen Gelegenheiten einer Herkunft der paleae von Paucapalea Erwähnung tut, so darf man mit Bestimmtheit annehmen, dass ihm der zwischen beiden bestehende Zusammenhang entgangen ist.[4]) Die Möglichkeit eines aus Huguccios Glossen

---

1) Clm. 10247 f. 236 Sp. 1; Cod. Vat. 2280 f. 265 Sp. 1; bei *Schulte*, Paleae S. 11.

2) Clm. cit. f. 214′ Sp. 1; C. Vat. cit. f. 233 Sp. 1. Letztere Handschrift hat quolibet, lollium und pallea. — Die Glossa ordinaria lautet: »Hoc cap̄. Palea est: sed tamen melior est quolibet praemisso *a Gratiano* . .«

3) Clm. cit. f. 157 Sp. 1; C. Vat. cit. f. 176 Sp. 1.

4) Beachtung verdient auch, worauf schon *Bickell* hingewiesen hat (a. a. O. p. 16), was Huguccio in seinem Kommentar zum Dictum Gratiani nach c. 3 C. VI q. 3 bemerkt. Hier heisst es: »*Est tamen casus*. Et licet magister exemplificet de crimine depredationis, idem est tamen in quolibet crimine, quia debet quis iudicari et in causa agi, ubi crimen committitur, ut III. q. VI. Ibi (c. 1). Set quia magister crimen depredationis invenit expressum in sequenti capitulo (c. 4) et in sequenti palea (c. 5), ideo hunc casum expressit hic specialiter« (C. Vat. cit. f. 148′ Sp. 1). Daraus ergibt sich jedenfalls, dass nach Huguccios Meinung diese palea Gratian bei Abfassung des Dekrets vorschwebte; dass aber H. der Anschauung gewesen, *Gratian habe selbst den fraglichen Kanon als palea aufgenommen*, lässt sich nicht ohne weiteres daraus folgern. — Nur nebenbei sei erwähnt, dass H. bei Erklärung von c. 58 C. I q. 1, worin die Ausdrücke »granum« und »palea« sich finden, in keiner Weise auf unseren Gegenstand zu sprechen kommt.

zu gewinnenden etwaigen anderen Resultates kann ohne Berücksichtigung bleiben.

II. Bereits *Bickell* hat in seiner Übersicht der paleae (a. a. O. p. 10 sqq.), jedoch keineswegs in durchaus verlässiger Art angegeben, welche Kapitel von Huguccio als paleae bezeichnet werden. Namentlich aber hat *Schulte*[1]) in dem zitierten Aufsatz über »die Paleae im Dekret Gratians« auch die paleae bei Huguccio ziemlich eingehend behandelt und *Friedberg* hat in seiner Ausgabe des Gratianischen Dekrets Schultes Mitteilungen ohne Nachprüfung verwertet. Da indes Schulte verschiedene Ungenauigkeiten und Unrichtigkeiten mituntergelaufen sind, so mag der Gegenstand hier nochmals kurz zur Sprache kommen.

Zuerst sollen diejenigen *Stellen* namhaft gemacht werden, *die Huguccio ausdrücklich als palea bezeichnet.* Es sind folgende:

1) c. 1 D. V (»*Cum enixa*. Quidam libri non habent nisi ab illo loco *si mulier* etc. Et secundum hoc usque illuc est palea...«[2]) [Clm. cit. f. 5 Sp. 2; Cod. Vat. cit. f. 5' Sp. 1]);[3])

2) c. 2 D. VI (*Set pensandum*. Palea est..« [Cm. f. 6 Sp. 2; Cv. f. 6' Sp. 2]);

3) c. 1 Imperatores — intelligentes und §. 2 D. IX (»*Quicumque*. Quod precedit, palea est; similiter ab illo loco *nam et temporibus* etc. usque ad finem palea est..« [Cm. f. 8 Sp. 2; Cv. f. 8' Sp. 2]);

4) c. 1 Neque D. XVII (»*neque ullum*. Palea est« [Cm. f. 14' Sp. 1; Cv. f. 14' Sp. 1]);

4a) c. 1 D. XVIII (»*Verum* (Dict. Grat. ad c. 7 D. XVII) ... hoc innuitur b. (urch.) l'. I Placuit (= c. 1 D. XVIII), quod c. habetur hic pro palea« [Cv. f. 15 Sp. 1]);

5) c. 1 Ait D. XIX (»*capitulum Leonis*. Forte est illud, quod quidam libri habent hic pro palea et habetur infra XXV. q. 1. Omnia (c. 12). Set ibi attribuitur Damaso; set potest esse, quod fuit utriusque ..« [Cm. f. 16' Sp. 2; Cv. f. 16' Sp. 1]);

6) c. 5 D. XXV (»*Qui in aliud*. Palea est hic; infra de poen. VII. §. ult. habetur non pro palea.« [Cm. f. 28' Sp. 1; Cv. f. 27 Sp. 2]);[4])

---

1) Vgl. auch *Maassen*, Beiträge zur Geschichte der juristischen Literatur des Mittelalters usw., Wiener Sitzungsberichte, philos.-hist. Kl. 24 (1857), 11 f.

2) In C. VII q. 1 c. 1 ad v. *neglecta* wird dieser Kanon wie andere zitiert (»nec pro pena quis est puniendus, ut di. V. Cum enixa (c. 1), Ad eius« (c. 4)). Wie *Schulte* (Paleae S. 14) richtig angibt, haben schon Stephan von Tournay und Johannes von Faenza ihn ohne Bemerkung kommentiert.

3) Die einzelnen Varianten bleiben hier unerwähnt.

4) Nach *Schulte* (Paleae S. 13 f.) und dem ihm folgenden *Friedberg* (Decret. Mag. Grat. Dist. XXV n. 161) haben auch Rufinus und Johannes Faventinus dieses c. 5 als palea bezeichnet. Das ist aber nicht richtig. Rufinus betref-

7) c. 7 D. XXVII (*nam si consenserimus*. Palea est usque ad finem . .« [Cm. f. 30' Sp. 2; Cv. f. 29 Sp. 1]);

8) c. 2. 3 D. XXXIV (»*Quorumdam* (c. 1) . . aliis clericis licita est (venatio) causa necessitatis cum pedicis, laqueis et retibus et hoc quiete et pacifice, set non est licita eis cum canibus vel avibus vel tumultu, quod potest colligi in concilio Romano (c.) Cum apostolus et in extra (c.) Episcopum, Omnibus, que duo c. hic habentur pro palea . . . set non legimus, quod propter venationem quis sit deponendus, set suspendendus, ut in palea hic posita sc. Episcopum.« [Cm. f. 37' Sp. 2; Cv. f. 35' Sp. 2]);[1])

9) c. 52 L (»*Quodsi*. Hic palea est, set pars est eiusdem, ut XV. q. ult. Hi qui (c. 2) . .« [Cm. f. 56 Sp. 1; Cv. f. 52 Sp. 2]);

10) c. 21 D. LXXXI (*set si forte*. Palea est . .« [Cm. f. 83 Sp. 2; Cv. f. 75 Sp. 2]);

11) c. 3 D. C (»*Novit*. Palea est . .« [Cm. f. 98 Sp. 2; Cv. f. 88' Sp. 2]);

12) c. 7 D. C (»*Contra* (c. 8). Quod precedit, palea est« [Cm. f. 98' Sp. 1; Cv. f. 89 Sp. 1]);

13) c. 3 C. I q. 2 (»*Sicut episcopum* (c. 4) . . *vocem*. i. e. lectionem evangelicam, quia legitur in evangelium in ordinatione ut in illo c. Regulam (c. 3), quod hic ponitur pro palea« [Cv. f. 100' Sp. 2]);[2])

---

fend vgl. dagegen *Singer*, Die Summa Decretorum des Magister Rufinus, Paderborn 1902, p. 61 sq. Und Johannes Faventinus hat hier, wie sonst sehr häufig, den Rufinus plagiiert, wenn er zu c. 4 eod. schreibt: ». . . . Set ista qualitas et talitas non nisi ad virtutes vel vicia referenda est. Si enim quis adultus et discretus in virtutis opere decessit, de bonis esse in iudicio apparebit; si quominus inter paleas conputabitur . . . .« (Cod. lat. Bamberg. P. II. 27 f. 10' Sp. 2; Clm. 3873 f. 12' Sp. 1). Wie bei Rufinus und Johannes Faventinus, so ist auch bei Stephanus Tornacensis (vgl. *Schultes* Ausgabe, Giessen 1891, p. 39; Clm. 17162 f. 15 Sp. 1) c. 5 völlig übergangen. In der »Summa des Paucapalea über das Decretum Gratiani« p. VIII nennt *Schulte* unter Hinweis auf die Schlussworte des obigen Zitates: »inter paleas computabitur« *Johannes Faventinus einen der Schriftsteller, welche die paleae auf Paucapalea zurückführen. Offenbar mit Unrecht*, was angesichts des mitgeteilten Wortlautes nicht weiter dargetan zu werden braucht. Schon das tempus futurum allein hätte eine solche irrige Auffassung nicht aufkommen lassen sollen.

1) Im Kommentar zu c. 8 D. LXXXVI ad v. *publicam spectaculis hominum* zitiert H. c. 2 D. XXXIV aus Burchard: ». . venatio saltuosa . . deprehenditur . . illicita, ut si fiat a clerico vel monacho vel consimili persona religiosa, quia talibus personis inhibita est venatio, ut di. XXXIV (c.) Quorumdam et b'. l'. II. Episcopum (= c. 2 D. XXXIV) et in conc. Rom. (c.) Cum apostolus . .« (Cv. f. 78 Sp. 2). Rufin zitiert c. 2 und 3 aus Burchard (*Singer* p. 176), ebenso dessen Plagiator Johannes von Faenza (C. B. cit. f. 25' Sp. 1; Cm. f. 36 Sp. 1). Stephan von Tournay erwähnt die beiden Kapitel weder bei D. XXXIV noch bei D. LXXXVI (cf. Clm. 17162 f. 18' Sp. 2, f. 38' Sp. 2).

2) In der Münchener Handschrift fehlt der Kommentar zur ersten Causa. — Auch der erste Satz des c. 3 (= c. 7 Syn. Melphit. a. 1089) stand in den

14) c. 9 C. II q. 1 (»*Legum.* Palea dicitur esse« [Cm. f. 100 Sp. 1; Cv. f. 110 Sp. 2]);

15) c. 17 C. II q. 5 (»*Si mala* (c. 16) . . et hec forma iurandi habetur in extra. (c.) Quotiens, quod habetur hic in quibusdam libris pro palea« [Cm. f. 105 Sp. 1; Cv. f. 115' Sp. 1]);[1])

16) c. 14 C. III q. 5 (»*Nulli.* Palea est . .« [Cm. f. 120 Sp. 2; Cv. f. 132 Sp. 1]);

17) c. 5 C. VI q. 3 (»*Placuit* (c. 4) . . *excommunicaverit.* Quam excommunicationem ille debet significare episcopo ipsius excommunicati, ut faciat proprius episcopus eum vitari, donec redda illuc ubi rapinam conmisit, ut b' (urch.) XI. De illis, quod cap̄. hic videtur pro palea« [Cm. f. 134' Sp. 1; Cv. f. 148' Sp. 1; vglt oben S. 467[4]]);[2])

18) c. 34 C. XI q. 3 (vgl. oben S. 467);[3])

19) c. 38 C. XI q. 3 (»*Qui vero.* Palea est« [Cm. f. 157' Sp. 1; Cv. f. 176' Sp. 1]);

20) c. 31 C. XII q. 2 (»*Sancimus.* Palea est et quidam libri non habent eam . .« [Cm. f. 169' Sp. 1; Cv. f. 189' Sp. 2]);[4])

21) c. 10 C. XX q. 1 (vgl. oben S. 467);[5])

22) c. 17 C. XXII q. 2 (»*Omne* (c. 16) . . In eodem casu intelligitur sequens c. Augustini *Set si quis ad te,* set hoc palea est« [Cm. f. 222 Sp. 2; Cv. f. 239' Sp. 1]);

23) c. 23 C. XXII q. 5 (»*Nullus.* Palea est . .« [Cm. f. 226' Sp. 2; Cv. f. 243 Sp. 1]);[6])

Huguccio vorliegenden Dekretexemplaren nicht. Denn zu c. 2 eod. ad v. *postmodum* schreibt er: »q. non ante, ne presumatur symonia. Quandoque enim aliquid licitum post, quod non licet ante, ut et in sequenti c. et VIII. q. III. c. I . .« (Cv. l. c.). Dieses folgende Kapitel kann nur c. 4 (vgl. »posta cceptas cartas et pallium«) sein.

1) Rufin hatte den Kanon noch nicht im Dekret (vgl. *Singer* p. 250); ebenso nicht Johannes von Faenza (cf. C. B. P. II. 27 f. 37 Sp. 2; Cm. 3873 f. 53 Sp. 1).

2) Rufin zitiert c. 5 nur aus Burchard (*Singer* p. 285), ebenso der ihn abschreibende Johannes Faventinus (C. B. P. II. 27 f. 45' Sp. 1 Cm. 3873 f. 64 Sp. 1).

3) Bei c. 35 C. II q. 6 wird auf diesen Kanon ohne weitere Bemerkung verwiesen: ». . in tali casu loquuntur illa cap. infra XI. q. I. Pervenit (c. 39) et q. III. Presbiteri (c. 34) et XVI. q. VI. Placuit (c. 1) . .« (Cv. f. 120 Sp. 2).

4) Roland hatte den fraglichen Kanon in seinen Dekrethandschriften bereits vor sich (vgl. *Thaner*, Die Summa Magistri Rolandi, Innsbruck 1874, p. 44), ebenso Rufin (*Singer* p. 327) und Johannes von Faenza (C. B. P. II. 27 f. 55 Sp. 2; Cm. 3873 f. 75' Sp. 2), während Stephan von Tournay ihn nicht erwähnt (cf. Cm. 17162 f. 97' Sp. 2).

5) Wird gleichfalls schon von Roland als Bestandteil des Dekrets zitiert (*Thaner* p. 71), ebenso von Rufin (*Singer* p. 380), Stephan (*Schulte* p. 230) und Johannes (C. B cit. f. 68 Sp. 1; Cm. cit. f. 95 Sp. 2). — Bei Besprechung des Dict. Grat. *Quod intra* zu Anfang der q. 1 wird der Kanon von H. zweimal in der gewöhnlichen Weise allegiert (Cv. f. 232' Sp. 2).

6) In den von Rufin benützten Dekretexemplaren befand sich c. 23 noch

24) c. 4 C. XXVII q. 2 (»*Matrimonium* (c. 1) . . *et ideo* . . et est argumentum aliquid per ea dissolvi, per que contrahitur, ut infra ead. Omnis res (c. 4). Palea est« [Cm. f. 231' Sp. 1; Cv. f. 260 Sp. 2]); [1])

25) c. 8 C. XXVII q. 2 (»*Quicumque.* Hec palea hic locum non habet nec tangit tractatum istum, unde non debuit hic esse inserta, set potius in XXVIII. q. I. inter illa c. sc. Cave, Non oportet« [Cm. f. 232 Sp. 1; Cv. f. 260 Sp. 2]); [2])

26) c. 18 C. XXVII q. 2 (»*Lex divine.* Hec palea videtur multum contraria eis, que diximus . .« [Cm. f. 232' Sp. 2; Cv. f. 261' Sp. 2]);

27) c. 51 C. XXVII q. 2 (vgl. oben S. 467); [3])

---

nicht (vgl. *Singer* p. 239). Ob dies auch bei Stephan und Johannes der Fall war, lässt sich aus ihren Summen nicht mit Sicherheit entnehmen. — Die Frage, ob C. XXIII mit XXVI von Huguccio erklärt wurden oder nicht, soll hier unerörtert bleiben. Nur soviel sei festgestellt, dass im Cod. Vat. f. 371—388 als Anhang ein Kommentar des *Johannes de Deo* zu c. 33 Est iniusta C. XXIII q. 4 — bis dahin sei H. gekommen — bis zum Schluss der C. XXVI steht, während sich im Kontext f. 243—256 eine *von diesem Kommentar sehr abweichende* Erklärung von C. XXIII mit XXVI findet. Hierin wird c. 25 C. XXIII q. 8 ausdrücklich als palea bezeichnet (Cv. f. 251 Sp. 1: »*Secundum canonicam* (c. 24 C. XXIII q. 8). *que ipse suis* . . Nos solvimus contraria, sicut habetur in pallea Sancitum (= c. 25 eod.), quia (sic!) potius debet dici solutio horum contrariorum quam palea«). Ausserdem heisst es zu c. 4 §. 4 C. XXIII q. 7: »*In christi ergo corpore* palea est usque ad §.« (f. 250' Sp. 1). Dagegen sind c. 5 C. XXIII q. 5, c. 1. 2. 3 C. XXIII q. 8 und c. 22 C. XXIV q. 3 völlig übergangen. — Besonders beachtenswert dürfte folgende Bemerkung zu c. 8 C. XXIII q. 8 sein: »*Scire.* Hoc non facit *hodie Urbanus*« (Cv. f. 250' Sp. 1). — Ueber *Johannes de Deo* vgl. *Schulte*, Geschichte der Quellen usw. II, 94—107.

1) C. XXVII q. 2 der Summa Huguccios wurde von *J. Roman* aus Cod. lat. 3891 der Pariser Nationalbibliothek in der Nouvelle Revue historique de droit français et étranger XXVII (1903), 745—805 ziemlich mangelhaft veröffentlicht. — Roland (vgl. *Thaner* p. 127), Rufin (*Singer* p. 450), Stephan (vgl. Cm. 17162 f. 152' Sp. 1) und Johannes (vgl. C. B. cit. f. 77' Sp. 1) berühren c. 4 nicht.

2) Dieser Text ist bereits abgedruckt bei ***Hussarek von Heinlein***, Die bedingte Eheschliessung, Wien 1892, S. 70[13], der auch auf die Unrichtigkeit der Behauptung *Freisens* (Kanonisches Eherecht, Tübingen 1888, S. 232[4]), H. habe die Stelle als palea nicht gekannt, hinwies. Bei Erklärung des c. 16 Non oportet C. XXVIII q. 1 zitiert H. den Kanon zweimal ganz in der gewöhnlichen Weise (*Hussarek* a. a. O. S. 70, 72). — Dagegen hatten Roland (vgl. *Thaner* p. 127), Rufin (*Singer* p. 458), Stephan (vgl. Cm. 17162 f. 156' Sp. 1) und Johannes (*Hussarek* a. a. O. S. 48) den fraglichen Kanon in ihren Dekretvorlagen noch nicht. Rufin zitiert ihn »ex concilio Africano«, desgleichen schreiben Stephan und sein Plagiator Johannes: ». . statutum est in affricano concilio«.

3) Nicht hatte diese palea in seinen Dekretexemplaren Rufin (vgl. *Singer* p. 447); Stephan führt den Kanon genau so an wie andere, übrigens ohne ihn zu kommentieren (vgl. *Schulte* p. 236); von Johannes Faventinus wird zuerst Stephan (C. B. P. II. 27 f. 77 Sp. 1; Cm. 3873 f. 111' Sp. 1), danach Rufin (C. B. f. 77 Sp. 2; Cm. f. 112 Sp. 1) fast wörtlich abgeschrieben. Im Bamberger Kodex ist aber an beiden Stellen ausdrücklich beigefügt »infra. eadem. q.« und in beiden Handschriften heisst es nicht wie bei Rufin unbestimmt »quandam auctoritatem Augustini«, sondern »auctoritas« bezw. »auctoritatem Augustini«.

28) c. 2 C. XXXI q. 2 (»*Quod autem* (Dict. Grat. ante c. un. q. 3) . . In illa tamen palea Ormisde pape sc. Tua sanctitas dicitur, quod si pater filio nondum adulto aliquam desponsavit, debet filius veniens ad adultam etatem omnino observare, quod pater spopondit. Set vel loquitur de consilio et honestate vel omnino derogatum est ei« [Cm. f. 249 Sp. 2; Cv. f. 278 Sp. 2]); [1])

29) c. 2. 3. 4. 5 C. XXXV q. 10 (»Fraternitatis (c. 1) . . Gregorius generalissime prohibet talem copulam — der soboles ex secundis nuptiis mit Blutsverwandten des verstorbenen Gatten —, similiter et Romana sinodus in quadam palea, que hic solet inveniri sc. Si qua mulier etc. (c. 3). Set Iginus dicit usque ad quartum (gradum) in illa palea Si qua mulier (c. 4), Innocentius vero dicit usque ad secundum in duabus paleis Si qua mulier etc. (c. 5), Si cuius etc. (c. 2) . .« [Cm. f. 279 Sp. 1; Cv. f. 325' Sp. 1]) [2]) — *im ganzen 34 Stücke.*

Bezüglich Rolands vgl. *Gietl*, Die Sentenzen Rolands, Freib. 1891, p. 274, hinsichtlich der Summa Monacensis (Clm. 16084) s. Archiv 69 (1893) S. 423. — In der allgemeinen Besprechung der q. 2 wird unser Kanon von Huguccio wiederholt ganz auf dieselbe Weise wie die Gratianischen zitiert (Cm f. 231 Sp. 2; Cv. f. 260 Sp. 1).

1) Bei Erläuterung der Dict. Grat. *Uxorem cuiusdam* am Eingang der C. XXXI und *Quod autem* zu Anfang der q. 2 h. C. wird bei Zitaten die fragliche palea nicht als Kapitel mitgezählt. An der erstgenannten Stelle schreibt H.: »coactio absoluta vel violenta . . . et impedit matrimonium contrahendum et dirimit contractum, ut in ead. Q. II c. 1 et 2« (Cm. f. 246 Sp. 2; Cv. f. 275' Sp. 1); an der zweiten Stelle: ». . Nulla ergo est cogenda nubere, ut in ead. cap. 1 et 2 . .« (Cm. f. 218 Sp. 2; Cv. f. 277' Sp. 1). In beiden Fällen kann das genannte c. 2 nur c. 3 der Ausgaben des Dekrets sein. Ebenso verhält es sich bei dem Zitat zu c. 3 C. XX q. 1 (Cv. f. 233 Sp. 1). — Roland (vgl. *Thaner* 73, 157) und Rufin (*Singer* p. 474) fanden diese palea noch nicht in ihren Dekrethandschriften, Stephan tut derselben keine Erwähnung (cf. Cm. 17162 f. 161' Sp. 2, f. 162 Sp. 1), Johannes plagiiert Rufin wortwörtlich (C. B. f. 80 Sp. 1; Cm. 3873 f. 118 Sp. 2).

2) Paucapalea (*Schulte* p. 142), Roland (*Thaner* p. 233) und Rufin (*Singer* p. 513, 533) erwähnen c. 2 und 3 ohne weitere Bemerkung, von c. 4 und 5 dagegen findet sich bei dem ersteren keine Spur, während Rufin dieselben wortwörtlich zitiert (*Singer* p. 513 sq.) und sie demnach in seinen Dekrethandschriften nicht vorfand. Stephan schweigt von c. 2. 3 und 5 gänzlich, von c. 4 aber sagt er ausdrücklich, dass er im Dekret nicht stehe (C. XXXV q. 10 ad Dict. Grat. ad v. *de ea autem*: ». . Quibus aperte contradicit capitulum quoddam, quod non est in volumine Gratiani, quo dicitur, quod usque in quartum gradum tales non possunt copulari (c. 4) . .« [Cm. 17162 f. 180' Sp. 1]). Johannes übergeht c. 2 und 3 vollständig, führt hingegen c. 4 und 5 wörtlich an (C. B. P. II. 27 f. 85' Sp. 2; Cm. 3873 f. 131 Sp. 2), hatte sie also nicht in seinen Dekretvorlagen. Bei Sikard von Cremona verhält es sich wie bei Stephan, nur heisst es von c. 4 umgekehrt, dass er im Dekret stehe (». . usque ad quartum gradum, ut habetur in quodam capitulo, quod est in volumine Gratiani . .« [Clm. 4555 f. 71' Sp. 1; C. Bamb. D. II. 20 (Can. 38) p. 219]). In der Bamberger Handschrift des Simon de Bisiniano endlich ist von anderer Hand am oberen Rand beigefügt: »prohibitio autem ista extenditur usque ad quartum gradum secundum Iginum (c. 4), secundum Innocentium (c. 5) usque ad tercium« (C. B. D. II. 20 (Can. 38) p. 97).

Hier sei auch ein Wort beigefügt zur Frage, ob Huguccio die Compi-

Davon sind je nach Bedarf kürzer oder ausführlicher *kommentiert* die Nummern 1. 2. 5. 6. 7. 9. 10. 11. 14. 16. 18. 20. 21. 23. 26. 27. 28. 29, während die Nummern 3. 4. 4[a]. 8. 12. 13. 15. 17. 19. 22. 24 und 25 *unerörtert* bleiben.

Bei c. 4 D. LXVIII schreibt H.: ». . *hec omnia.* In quibusdam libris non invenitur hec litera usque ibi *quoniam quamquam* etc.« (Cm. f. 75 Sp. 2; Cv. f. 68' Sp. 1).[1])

Bezüglich der D. LXXIII sagt H. folgendes: »*Qualiter.* Hic intitulatur di. LXXIII., que in scolis non legitur, quia ea, que ibi continentur, in desuetudinem abierunt nec modo locum habent; ibi enim continetur et qualiter et quibus literis grecis vel latinis formate debeant fieri. Set nunc non sic fiunt et ideo modica vel nulla utilitas in hac di. Ut quid ergo membrana occupat, ut di. XIX. Si Romanorum?« (Cm. f. 76' Sp. 2; Cv. f. 69' Sp. 2). Dass H. die D. LXXIII als nicht von Gratian herrührend angesehen habe, lässt sich daraus nicht entnehmen. Er weiss auch nur von einer Einteilung des ersten Dekretteiles in 101 Distinktionen.[2])

Den c. 16 D. XVIII teilt H. — wie Rufin, Stephan und Johannes — zu c. 15 eod. ad v. *concilia* seinem vollen Wortlaut nach mit,[3]) hatte denselben also in seinen Dekretexemplaren nicht.

---

latio I. gekannt habe oder nicht. Bekanntlich hat *Schulte* (Geschichte der Quellen usw. I. 161 ff.) gegen *Maassen* die Frage mit guten Gründen bejaht. Neuestens brachte *A. Scharnagl* in seiner vortrefflichen Dissertation »Das feierliche Gelübde als Ehehindernis«, Freibg. 1908, S. 160[3] einen neuen Beleg für die Richtigkeit der *Schulte*schen Aufstellung bei, indem er dartat, dass eine in der Comp. I. bereits geteilte Dekretale Alexanders III. Huguccio noch ungeteilt vorlag. Völlig durchschlagend dürfte das folgende sein: Im Kommentar zu c. 1 C. XXXV q. 10 (Cm. f. 279 Sp. 1; Cv. f. 325' Sp. 1) spricht sich Huguccio entschieden dafür aus, dass das zwischen der soboles ex secundis nuptiis und den Blutsverwandten des verstorbenen Gatten bestehende trennende Ehehindernis sich nur bis zum dritten Grad einschliesslich erstrecke, der vierte und die weiteren Grade dagagen von dem Impediment nicht berührt werden (»Ego autem dico, quod hec prohibitio durat tantum usque ad tertium gradum inclusive. . Sic ergo in tertio gradu prohibetur talis (copula), in quarto et ulteriori licita est . .«). In der comp. I. tit. XV. De sobole suscepta ex secundis nuptiis c. 1 wird aber von Alexander III. das Hindernis ausdrücklich als bis zum vierten Grad einschliesslich reichend gelehrt (*Friedberg*, Quinque compilationes antiquae, Lips. 1882, p. 50). Es ist unbedingt ausgeschlossen, dass Huguccio diese Dekretale, wenn ihm die Compilatio I. bekannt gewesen wäre, übersehen bezw. unerwähnt gelassen hätte.

1) Ausdrücklich wird also dieser Kanon nicht als palea bezeichnet, wie *Schulte* (Paleae S. 15) irrtümlich angibt.

2) »Prima pars centum una distinctionibus dilatatur« (Cm. f. 1 Sp. 1). Ebenso äussert sich Stephan (vgl. *Schultes* Ausgabe p. 6).

3) »*Concilia* sc. episcoporum i. e. provincialia. Nam quilibet episcopus potest facere concilium suorum clericorum, quod dicitur episcopale vel singulare, ut di. XXXVIII. Quando (c. 2) et XII. q. II. Placuit (c. 51), Episcopus (c. 58), qui in concilio etiam Barononiensi (Baronitnensis [Vat.]) habetur sic: »Annis singulis episcopus in sua diocesi concilium faciat cum suis clericis et abbatibus nec non et discutiat adulteros clericos et monachos«« (Cm. f. 16 Sp. 2; Cv. f. 16 Sp. 2). — *Schultes* (Paleae S. 15) und *Friedbergs* (D. XVIII n. 107) Behauptung, H. habe den Kanon kommentiert, ist irrig.

Ebenso verhält es sich mit c. 23 C. II q. 6, indem es zu c. 22 eod. ad v. *spatium dierum* heisst: »sc. habita dinumeratione XX. milium diurnorum per singulos dies . .« (Cv. f. 118' Sp. 2).[1]) Das Gleiche gilt von den aus Burchard zitierten c. 18 D. LIV,[2]) c. 15 C. II q. 5,[3]) c. 5 C. X q. 2[4]) und c. 17. 24 C. XVII q. 4[5]) und den aus dem corpus iuris civilis allegierten c. 13 C. I q. 4[6]) und c. 6 C. XXX q. 3.[7]) Ferner fehlte c. 3 D. LIV. Denn das zum Dictum Grat.

---

1) Das Nämliche ist zu sagen von Stephan (*Schulte* p. 181) und von Johannes (C. B. P. II. 27 f. 38' Sp. 1; Cm. 3873 f. 54' Sp. 2).

2) Zum Dict. Grat. *Hoc tunc* vor c. 13 eod. ad v. *iudicis* schreibt H.: ». . liberabitur (der Judensklave, welcher Christ werden will) reddito pretio . . dumtaxat XII. sol'. ut in b'. l'. IIII. Presenti condicio (!) [Cv. f. 56 Sp. 2]. Auch Rufin (*Singer* p. 142) und Johannes (C. B. cit. f. 20' Sp. 2; Cm. cit. f. 28' Sp. 1 f.) führen unseren Kanon aus Burchard an. Stephan erwähnt ihn gar nicht.

3) Im Gegensatz zu Rufin (*Singer* p. 248) und dem ihn abschreibenden Johannes (C. B. f. 37 Sp. 1; Cm. f. 53 Sp. 1) lehrt H. zum Dict. Grat. *Deficientibus* zu Anfang von C. II q. 5 u. a.: ». . hec (purgatio vulgaris) ex toto relegata est ab ecclesia et omni generaliter christiano nec est indicenda alicui clerico vel laico, libero vel servo, ut in ead. q. Mennam, Consuluisti, Monomachiam. Et si qua capitula videntur indicere talem purgationem, ut b'. l'. VI Qui presbiterum (= c. 24 C. XVII q. 4) et l. XVI — Cv. hat di. LXVI — Nobilis (= c. 15 C. II q. 5), abrogata sunt . .« (Cv. f. 114' Sp. 1). — Rufin und Johannes zitieren gleichfalls aus Burchard, Stephan hat an dieser Stelle nichts auf unseren Gegenstand Bezügliches (cf. Cm. 17162 f. 61 Sp. 2).

4) »*Precarie* (c. 4) . . et hec (precaria) quandoque constituitur ad tempus, quandoque usque ad mortem, set de quinquennio in quinquennium solet renovari, ut b'. l'. III Precarie« (Cv. f. 166 Sp. 1). Bezüglich Rufins (*Singer* p. 305), Johannes' (C. B. cit. f. 50 Sp. 2; Cm. cit. f. 69 Sp. 2) und Stephans (cf. Clm. 17162 f. 86' Sp. 2) gilt das in der vorigen Anmerkung Gesagte.

5) Zu c. 17 C. VI q. 1 ad v. *sepulcrorum violatores* schreibt H.: ». . Hii secundum canones sic puniuntur: si sunt clerici, degradantur, si laici VII. annis penitent, tribus ex his in pane et aqua, ut b'. l'. XI Si quis clericus, Si quis furtum (= c. 17 C. XVII q. 4). Secundum leges vero aliter puniuntur«. (Cv. f. 146 Sp. 2). — Auch Rufin (*Singer* p. 282) und sein Plagiator Johannes (C. B. f. 45 Sp. 1; Cm. f. 63 Sp. 2) zitieren aus Burchard, während bei Stephan eine bezügliche Angabe fehlt (cf. Cm. cit. f. 77 Sp. 1). Betreffs c. 24 vgl. Anm. 3.

6) Zu c. 15 C. XIV q. 5 ad v. *sumitur* schreibt H.: »auctoritate tamen iudicis. Nam si propria auctoritate hoc faceret, peccaret et caderet a causa, cum nemo sibi ius debeat dicere, ut XVI. q. VI. c. 1 et 2 et C. Unde vi Si quis in tantam« (Cv. f. 206 Sp. 1). Rufin zitiert in gleicher Weise (*Singer* p. 343), bei Johannes fehlt »ut C. t. Unde vi« (C. B. f. 59 Sp. 1; Cm. f. 80 Sp. 2).

7) Zu c. 1 eod. ad v. *permittunt contrahi*: »donec adoptio durat, set ea finita sc. emancipato filio naturali vel adoptivo licite copulantur, ut ff. De ritu nupt. Per adoptionem . .« (Cm. 10247 f. 243' Sp. 1; Cv. f. 272' Sp. 2). Ausserdem bemerkt H. zu c. 5 eod. ad v. *adoptivis* u. a.: »Item ille qui suscipit filium alicuius, ducere potest sororem suscepti, filiam sui conpatris. Cum ergo ille qui coniunctior est suscepto, potest coniungi sorori eius, multo fortius filius eius. Et ad hanc probationem supponit Gratianus sequens cap.« (Cm. f. 244 Sp. 1; Cv. f. 273 Sp. 2). Dieses folgende Kapitel kann nicht c. 6, sondern nur c. 7 sein. Ebenso ist das in der allgemeinen Besprechung der q. 3 erwähnten cap. penultimum (Cm. f. 243' Sp. 1; Cv. f. 272' Sp. 1) der jetzige c. 5. — Roland (*Thaner* p. 146), Rufin (*Singer* p. 433, 463) und der ihn abschreibende Johannes (C. B. f. 76 Sp. 1, f. 79 Sp. 2; Cm. 3873 f. 109 Sp. 2, f. 116 Sp. 2) kannten gleichfalls den Kanon nicht als Bestandteil des Dekrets.

Servi autem zu Anfang dieser Distinktion genannte c. 3 kann sich nur auf den jetzigen c. 4 beziehen und ebenso handeln nur die jetzigen Kanones 4 und 5 von dem Gegenstand, für welchen die Kapitel »III et IIII« einen Beleg bilden sollen.[1]) Ebenso fanden sich nicht c. 2—5 C. XVI q. 2. Zu c. 1 eod. sagt nämlich H.: »et sic hoc c. et duo sequentia intelliguntur in eodem casu.[2]) Dies kann von keiner der unmittelbar folgenden, von einem ganz andern Gegenstand handelnden paleae gelten. Ebenso ergibt sich aus dem Kommentar zum Dict. Grat. vor c. 2, dass auf c. 1 unmittelbar der jetzige c. 6. folgte.[3]) Da §. 7 des Dict. Grat. nach c. 4 C. III q. 3 gänzlich übergangen, das gleichlautende Dict. zu c. 2 C. III q. 6 ausführlich erklärt wird,[4]) so muss man annehmen, dass von ersterem in Huguccios Dekretvorlagen nichts stand. Der nämliche Sachverhalt ist zu konstatieren bezüglich der palea c. 42 C. XVII q. 4 anbetrachts des Kommentars zu c. 5 §. 5 C. XVIII q. 2.[5]) Auch c. 2 und 3 C. XVI q. 7 fehlten; denn das »c. precedens«, worauf in c. 4 Quicumque verwiesen wird, kann nur c. 1 eod. sein.[6]) Weiterhin war c. 5 C. XX q. 1 Huguccio nicht bekannt. Zwar wird zum Kommentar zum Dict. Grat. *Quod intra* am Anfang der quaestio zweimal auf das zweite, dritte, vierte und fünfte Kapitel derselben verwiesen.[7]) Da aber der Inhalt der palea nicht gegenständlich ist, so kann unter c. 5 nur das jetzige c. 6 verstanden werden.[8]) Ferner fehlte c. 2 C. XXXV q. 6, da er stets

---

1) Cv. f. 55 Sp. 1. Auch Rufin hatte den Kanon noch nicht in seinen Dekretexemplaren (*Singer* p. 137 q.). Johannes zitiert zwar den jetzigen c. 6 nicht wie Rufin mit der Zahl — capitulo quarto — sondern mit dem Anfangswort »Quicunque«, dagegen den jetzigen c. 4 ebenso wie Rufin mit »III. c.« (C. B. f. 20 Sp. 2; Cm. f. 27′ Sp. 2, f 28 Sp. 1). Stephan hat gar nichts auf diesen Kanon Bezügliches (cf. Cm. 17162 f. 29).

2) Cv. f. 217′ Sp. 2.

3) Cv. f. 218 Sp. 1: »*Hac auctoritate* usque *Set videtur*. Bene dicit videtur quod non contradicit, cum sequens c. loquatur in eodem casu precedenti c.« Rufin zitiert c. 3 aus dem Dekret (*Singer* p. 333), desgleichen an der nämlichen Stelle der ihn abschreibende Johannes (C. B. f. 57 Sp. 1; Cm. f. 77′ Sp. 1). Zum Dict. Grat. *De capellis* am Anfang der q. 2 C. XVI verweist Johannes auf den jetzigen c. 6 mit den Worten: II. III.ve cap̄. (C. B. f. 62′ Sp. 2). Die Münchener Handschrift hat (f. 86 Sp. 2): II. tercione c., wobei die Silbe ne ausgestrichen ist. Der Abschreiber las offenbar unrichtig. — Stephan scheinen die c. 2—5 nicht vorgelegen sein (cf. Cm. 17162 f. 116′ Sp. 2). *Schultes* Angabe (p. 223[3]): »C. 2—4 non habet« ist ungenau; auch c. 5 fehlt.

4) Cv. f. 130′ Sp. 2, f. 133 Sp. 1.

5) Cv. f. 229′ Sp. 1, f. 230 Sp. 1.

6) »*Quicumque* (c. 4). Quia in precedenti c. facta est mentio de decimis, sc. quod a laicis possideri non possunt et quod clericis sunt dande, ea occasione ostendit, quod decime sunt dande . .« (Cm. f. 201′ Sp. 1). C. 3 ist übrigens eine wörtliche Wiederholung von c. 13 C. I q. 3.

7) Cv. f. 232′ Sp 2, f. 233 Sp. 1.

8) Die nämliche Bewandnis hat es mit der Bemerkung zu c. 2 eod.: »*Addidistis*. Hec quatuor sequentia intelliguntur de pueris doli capacibus et

nur als Extravagante und zwar auch unmittelbar neben c. 1 und 2 dieser quaestio zitiert und bei Numerierungen der Kapitel gänzlich ausgeschaltet ist.[1])

Bei c. 1 C. VIII q. 8 lesen wir: »*Accusatores.* Hoc c. continuum est usque ad sequens c. Suggero etc. Lex autem C., que hic in quibusdam libris interseritur, non est de hoc c. vel non debet hic esse vel debet poni et legi post hoc cap̄.«;[2]) bei c. 42 C. XVI q. 7: »*Constituit.* Hoc c. non debet hic esse, set XX. q. III (c. 5) et ibi exponetur. Hic enim non facit ad propositum magistri, nisi dicatur ideo induci, quod sicut decime non sunt redimende pretio a laicis, sic nec alibi aliquibus munusculis sunt alliciendi ad habitum monacalem«.[3])

Ohne irgend welche auf eine palea deutende Bemerkung werden folgende Stellen mehr oder weniger ausführlich *erörtert*: c. 4 Prava D. V[4]) (Cm. f. 5' Sp. 1; Cv. f. 6 Sp. 1); c. 17 D. XXXII[5]) (Cm. f. 37 Sp. 1; Cv. f. 34' Sp. 2); c. 6 D. XLII[6]) (Cm. f. 45 Sp. 1;

---

consentientibus et cum voluntate parentum oblatis« (Cv. f. 233 Sp. 1). Das vierte folgende Kapitel kann mit Rücksicht auf den Inhalt nur c. 6 eod. sein. — Auch Roland (*Thaner* p. 70) und Rufin (*Singer* p. 381) wissen nichts vom fraglichen Kanon, bei Stephan wird er nicht erwähnt (cf. Cm. 17162 f. 127' Sp. 2, f. 128 Sp. 1), Johannes schreibt wieder Rufin wörtlich ab; nur heisst es im Bamberger Kodex nicht wie bei Rufin »ut infra I. II. III. V«, sondern »ut infra c. II. III. IV. V⁰« (f. 68 Sp. 1), und im Münchener Kodex »ut infra I. II. III. IV. V« (f. 95 Sp. 2).

1) Zur Erbringung des Beweises der Gültigkeit oder Ungültigkeit einer Ehe werden auch die Familienglieder zugelassen »ut XXXV. q. VI. c. 1 et 2 et in extra Videtur nobis, Videtur tibi« — so zum Dict. Grat. *Quod vero* zu Beginn der q. 5 C. III (Cv. f. 131' Sp. 1). Zum Dict. Grat. *Nunc queritur* am Anfang der q. 6 C. XXXV schreibt H. u. a.: »In aliis iste ordo servatur inter consanguineos: Pater et mater preponuntur; qui si deficiant, admittuntui alii, set semper preponuntur proximiores. Argumentum in extra Videtur tib, Videtur nobis. Qui si omnes deficiant, tunc admittuntur extranei, ut hic in primo et secundo capitulo« (Cv. f. 321' Sp. 2). Auch das zu c. 1 eod. ad v. *ab antiquioribus* allegierte »c. proximum« (Cv. f. 322 Sp. 1) kann nur c. 3 — nicht c. 2 — eod. sein. Als Extravagante wird »Videtur nobis« auch zitiert wiederholt zu c. 10 C. XXXIII q. 4 — extra Celestini videtur — (Cv. f. 312 Sp. 1), ebenso zum Dict. Grat. *Nunc queritur* und zu c. 1 C. XXXV q. 6 ad v. *accuset.* — Roland (*Thaner* p. 229 sq.) und Rufin (*Singer* p. 266, 434) hatten den fraglichen Kanon nicht in ihren Dekretexemplaren; ebenso Johannes (vgl. C. B. f. 42 Sp. 1, f. 76 Sp. 1; Cm. f. 59 Sp. 1, f. 109' Sp. 1). Stephan erwähnt den Kanon an keiner dieser beiden Stellen (cf. Cm. 17162 f. 70' Sp. 1' f. 149' Sp. 1).

2) Cv. f. 136 Sp. 1. Vgl. zu dieser Stelle die römische Ausgabe des corp. iur. can. und *Friedberg* n. 7 zu C. III q. 8.

3) Cv. f. 225' Sp. 1.

4) Von *Schulte* (Paleae S. 15) übersehen und folglich auch von *Friedberg* nicht erwähnt.

5) *Friedberg* bemerkt irrend (D. XXXII n. 198), nach *Schulte* habe H. diesen Kanon als palea bezeichnet.

6) Demnach ist *Friedbergs* Angabe (D. XLII n. 56), H. habe unseren Kanon zitiert, »nihil ulterius disserens«, unzutreffend. *Schulte* hält an der angerufenen Stelle (S. 15) blosse Zitation und Kommentation nicht genügend auseinander und ist infolgedessen missverständlich.

Cv. f. 42' Sp. 2); c. 6 D. XLVI (Cv. f. 45' Sp. 2); c. 23 D. L[1]) (Cm. f. 53 Sp. 2; Cv. f. 49' Sp. 2); c. 32 D. LXIII[2]) (Cm. f. 72 Sp. 1; Cv. f. 66 Sp. 1); c. 12 D. XCVI (Cm. f. 97 Sp. 1; Cv. f. 87' Sp. 1); c. 6 C. I q. 4[3]) (Cv. f. 102' Sp. 2); c. 27 C. I q. 7[4]) (Cv. f. 105' Sp. 1); c. 8 C. II q. 1 (Cm. f. 100 Sp. 1; Cv. f. 100 Sp. 2); c. 29 C. II q. 6[5]) (Cv. f. 119 Sp. 2); c. 26 C. II q. 7[6]) (Cv. f. 124 Sp. 1); c. 2 C. VI q. 5 (Cm. f. 135 Sp. 2; Cv. f. 149 Sp. 2)[7]); c. 8 (7) C. XVI q. 6[8]) (Cv. f. 222 Sp. 2); c. 5 C. XXXII q. 5 (Cm. f. 255' Sp. 1; Cv. f. 284' Sp. 2); c. 6 — auch Idem — voluntas — eod. (ibid.). Auch c. 21 C. II q. 5[9]) wird kommentiert und zwar nicht als selbständiges Kapitel, sondern als Teil des Dictum Gratiani.

Ohne weitere Bemerkung sind *zitiert*: c. 11 D. XVIII,[10]) c. 2 D. LVI[11]), c. 25 C. XVII q. 4[12]) und c. 8 C. XXVII q. 1.[13]) Auch c. 1 D. LIX wird nicht als palea bezeichnet, sondern es wird gesagt,

1) Schon Stephan (*Schulte* p. 71) und ihm folgend Johannes (C. B. f. 18 Sp. 2; Cm. 3873 f. 24' Sp. 2) haben den Kanon erklärt.

2) Der Kommentar besteht nur aus den Worten: »*Constitutio.* Subaudi: hec est«.

3) Der fragliche Text findet sich bei H. nur an dieser Stelle; im Dict. Grat. nach c. 9 kehrt er nicht wieder.

4) Bereits Rufin (*Singer* p. 237) und nach ihm Johannes (C. B. f. 35 Sp. 2; Cm. f. 50 Sp. 2) verfahren wie H., Stephan dagegen hat vom gegenwärtigen Kanon nichts (*Schulte* p. 157).

5) Auch der von *Bickell* (De Paleis p. 12) als palea angesehene Teil dieses Kanons wird erläutert.

6) Rufin (*Singer* p. 257), Stephan (Cm. 17162 f. 65 Sp. 1) und Johannes (C. B. f. 39 Sp. 2; Cm. f. 55' Sp. 2) hatten den Kanon schon in ihren Dekretexemplaren.

7) Bei c. 1 und 11 C. VII q. 1 findet sich keinerlei Erwähnung der von *Bickell* (l. c.) als paleae bezeichneten Interpolationen (cf. Cv. f. 149' Sp. 1, f. 150' Sp. 2). Ebenso verhält es sich bei c. 8 Huiusmodi — firmiter C. X q. 2 (Cv. f. 165' Sp. 2).

8) Das Gleiche taten bereits Rufin (*Singer* p. 367), Stephan (Cm. 17162 f. 122 Sp. 2) und der hier zunächst letzteren abschreibende Johannes (C. B. f. 65 Sp. 2; Cm. f. 90 Sp. 2).

9) Vgl. die bezüglichen Notationes der Correctores Romani.

10) Zum Dict. Grat. in fi. q. 2 C. XVIII: »*Canonica* usque *Turonico*, ut di. XVIII. Episcopus« (c. 11) [Cv. f. 231 Sp. 2].

11) Zum Dict. Grat. nach c. 13 D. LVI: »*Cum ergo* . . . *supra* in illo c. (2) Orosius« (sic!) [Cv. f. 59 Sp. 2]. Vgl. *Friedberg* D. LVI n. 11. Auch aus dem Dict. Grat. vor c. 2 eod. (*exemptis* et auctoritate) ergibt sich, dass wenigstens ein Teil dieses Kanons von Gratian selbst herrührt. Zu den fraglichen Worten bemerkt Huguccio: »Primo ponit exempla (= c. 2), deinde auctoritates« (Cv. f. 58' Sp. 2).

12) Zum Dict. Grat. *Quod vero* zu Beginn von q. 4 C. XXI heisst es: ». . . qui eos (clericos in itinere sine capis euntes) sic tractaverit et offenderit, ut. b'. ex conc. Tribu. XVII. q. IIII. Ut presbiteri« (c. 25) [Cv. f. 235' Sp. 2]. Rufin (*Singer* p. 386) und sein Abschreiber Johannes (C. B. f. 68' Sp. 2; Cm. f. 96' Sp. 1) zitieren den Kanon nur aus Burchard, Stephan lässt ihn ganz unerwähnt (Cm. 17162 f. 125 Sp. 2).

13) Zu c. 3 C. XXVII q. 1 (Cm. f. 227' Sp. 2; Cv. f. 256' Sp. 2).

dieses Kapitel sei schon dagewesen und ausgelegt worden.[1]) Zu c. 3 D. XV schreibt H.: »*Sancta* usque *post illas*, ut di. VIIII. Quis nesciat (c. 8). Litera patet ut ad distinctionem et non legitur, ubi ostenditur, que opuscula generaliter debeant recipi ab ecclesia et que non«.[2])

Völlig übergangen sind soweit ersichtlich die folgenden Stücke: c. 2 D. IX; c. 13 D. XXIII; c. 1 D. XXIV; c. 5 D. XXXI; c. 2 D. XXXII; c. 6 D. XXXIV; c. 5. 6. 7. D. XXXV; c. 6 D. XXXVII; c. 13. 14. 15 D. XXXVIII; c. 7 D. XLII; c. 7. 8. 9 D. XLIV; c. 13. 24. 40. 41. 47 D. L; c. 6. 8. 16. 17 D. LIV; c. 14 D. LXI; c. 31 D. LXIII[3]); c. 3 D. LXIV; c. 6 D. LXXV; c. 2 D. LXXVIII; c. 22 D. LXXXI; c. 11. 12. 13 D. LXXXVIII; c. 2 D. XCI; c. 12 D. XCV[4]); c. 13. 14[5]) D. XCVI; c. 60 C. I q. 1; c. 3 C. I q. 7; c. 6 Omnis C. II q. 3; c. 14 C. II q. 5; c. 2. 17[6]) C. II q. 6; c. 7 C. II q. 7; c. 4 C. III q. 3; c. 6 C. III q. 6;[7]) c. 7 C. III q. 9; c. 2 C. IV q. 2 et 3; c. 6 C. V. q. 6;[8]) c. 4 C. VI q. 4;[9]) c. 2 C. VIII q. 1; c. 2. 3 C. IX q. 1;[10]) c. 2. 4. 5 C. IX q. 2; c. 6 C. X q. 2; c. 2. 6. 7. 45 (In criminalibus — debet). 47 C. XI q. 1; c. 45 C. XI q. 3; c. 55 C. XII q. 2; c. 31. 32 C. XIII q. 2; c. 4. 5 C. XIV q. 5; c. 5 (Boves — redimetur) C. XVI q. 7; c. 2. 14. 16. 26 C. XVII q. 4; c. 5. 17 C. XX q. 1; c. 1 C. XXI q. 3; c. 19.[11]) 22 (Episcopo — commitit) C. XXII q. 5; c. 9

---

1) »*Qui ecclesiasticis.* Hoc c. eisdem verbis propositum et expositum est supra di. XXXVI« (c. 2) [Cv. f. 59′ Sp. 2].

2) Cv. f. 13′ Sp. 2.

3) *Friedberg* (D. LXIII n. 342) bezweifelt mit *Massen* (Beiträge S. 12), ob dieser in den meisten Dekrethandschriften bereits stehende Kanon den paleae beizuzählen sei. Dem gegenüber kann hier nur konstatiert werden, dass auch bei keinem der vor Huguccio schreibenden Glossatoren irgend eine Spur hiervon sich findet.

4) *Schultes* einschlägige Angabe (Paleae S. 15) ist unrichtig. Infolgedessen entfällt auch *Friedbergs* Zitat D. XCV n. 163.

5) Rufin (*Singer* p. 48), Stephan (Cm. 17162 f. 11 Sp. 2) und Johannes (C. B. f. 9 Sp. 1; Cm. f. 9′ Sp. 2) zitieren zu c. 3 D. XXII ohne Quellenangabe ein Stück aus c. 14 D. XCVI.

6) *Bickell* bemerkt (l. c. p. 12) irrig, bei Huguccio finde sich dieser Kanon; ebenso *Schulte* (Paleae S. 15).

7) Mit Unrecht auf *Schulte* sich berufend, berichtet *Friedberg*, H. habe unsern Kanon kommentiert.

8) Nach *Schultes* — und danach *Friedbergs* — irriger Angabe hat H. die Stelle ausdrücklich als palea bezeichnet. Rufin (*Singer* p. 279) und sein Abscheiber Johannes (C. B. f. 44′ Sp. 1; Cm. f. 62 Sp. 2) zitieren dieselbe aus Burchard, Stephan gibt ohne weiteres eine Erklärung (Cm. 17162 f. 76 Sp. 2).

9) Bei H. fehlt jeder Hinweis auf die in C. VII q. 1 c. 1. 11 der römischen Ausgabe des c. i. c. stehenden Interpolationen.

10) Nach *Bickell*, *Schulte* und *Friedberg* hätte H. die beiden Kanones als paleae notiert. Auch bei Rufin (*Singer* p. 299), Stephan (Cm. 17162 f. 84′ Sp. 1) und Johannes (C. B. f. 49 Sp. 1; Cm. f. 68 Sp. 1) fehlen sie gänzlich.

11) *Schulte* behauptet mit Unrecht, H. bezeichne diesen Kanon ausdrücklich als palea.

(Licet — debet). 38[1]) C. XXVII q. 1; c. 7 C. XXVII q. 2; c. 6 C. XXXI q. 1; c. 2 (manente in se vinculo — viro) C. XXXII q. 7; c. 7 C. XXXIV q. 1 et 2; c. 11 (Item — debeat) C. XXXVI q. 2; c. 58 D. I de cons.; c. 22 D. IV de cons.

Dass die meisten dieser Stücke in Huguccios Dekretexemplaren fehlten, ist kaum zu bezweifeln. Da aber H. trotz der grössten Ausführlichkeit doch auch verschiedene Kanones, die nirgends als paleae bezeichnet sind, gänzlich übergeht, so lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, welche Stücke im einzelnen in seinen Vorlagen abgingen.[2])

---

1) *Friedbergs* Angabe (C. XXVII q. 1 n. 461), nach H. sei der Kanon eine palea, beruht auf einem Versehen. *Schulte* sagt dies (Paleae S. 15) nicht.

2) In Band 86 (Jahrgang 1906) des Archivs S. 704 habe ich den sieben von *Singer* in seiner Rufinausgabe angeführten, in Huguccios Summa sich findenden Zitaten Rufins drei andere beigefügt. Hier mögen zwei weitere folgen:

1. ad c. 30 C. I q. 1 schreibt H. (Cv. f. 92′ Sp. 2): ». . . Si ergo aliqua. c. inveniuntur obloqui, dicunt, quod intelliguntur de malis catholicis adhuc ab ecclesia tolleratis et de quibuslibet sacramentis, vel si intelliguntur de hereticis et precisis, intelliguntur tantum de sacramento baptismi, quod dummodo forma ecclesie servetur, a quolibet dari potest et accipi et ab heretico accipiendum est instante mortis periculo, si ab alio accipi non potest . . Si quis ergo vult sequi hanc oppinionem cancellatam, retineat has duas solutiones et in sequentibus. c., que huic oppinioni inveniuntur obloqui. Consideret diligenter, quod illorum intelligi possit de malis catholicis et de quibuslibet sacramentis, et quod de hereticis et de sacramento baptismi. Hanc opinionem tenuit magister R(ufinus) et (Jo(annes) et Gratianus multum videtur ei(s) insistere . .« Vgl. *Singer* p. 209—212;

2. ad c. 1 C. IX q. 1 heisst es (Cm. f. 144′ Sp. 2; Cv. f. 160 Sp. 2) ». . *ab excommunicatis*, qui susceperunt ultimam manus inpositionem extra ecclesiam, et tales secundum Ru.(finum) et Jo.(annem) non possent ordine m conferre et ita ordinatio facta ab eis nulla est etiam quoad veritatem sacramenti.« Vgl. *Singer* p. 205 sq., 298.

4. Das alte und das neue Verlöbnis- und Eheschliessungsrecht.

Von Prof. Dr. *Heiner*.

Schon seit Monaten hatte ich einen Artikel über das neue Verlöbnis- und Eheschliessungsrecht nach dem Dekret Ne temere vom 2. August 1907 zur Veröffentlichung im Archiv ausgearbeitet. Da ich jedoch Kenntnis von beabsichtigten wesentlichen Entscheidungen und Erklärungen der S. Congr. Conc. zum genannten Dekret erhielt, die denn auch tatsächlich unterm 1. Februar 1908 erfolgten, zog ich meine Arbeit vorläufig zurück. Abermals beschäftigte sich die Konzilskongregation mit dem Dekret Ne temere in einer Sitzung vom 28. März, indem sie auch hier eine Reihe von dubia zur Entscheidung brachte, die unten zum Abdrucke gekommen sind, und unter denen Nr. III unsere deutschen Verhältnisse betreffen. Wie ich abermals in Erfahrung gebracht, werden wiederum einschneidende Veränderungen geplant, die speziell auf dem Gebiete der Const. Provida Pius' X. bezüglich der Gültigkeit der gemischten Ehen in Deutschland liegen. Man ist nämlich nicht abgeneigt, die in ihr dem Deutschen Reiche gewährte Ausnahme, wonach hier gemischte Ehen gültig sind, auch wenn sie nicht nach den Bestimmungen des Dekrets Ne temere geschlossen werden, zurückzuziehen, um so mit einem Schlage alle in diesem Gebiet auftauchenden Zweifel und Schwierigkeiten zu beheben und ein einheitliches Recht für die ganze Kirche zu schaffen. Sollte sich diese Absicht verwirklichen, so wäre ein solcher Schritt freudigst zu begrüssen. Einmal hätten wir dann tatsächlich ein *einheitliches* Recht an allen Orten des Abendlandes, so dass sich andere Länder, die unter gleichen religiösen Verhältnissen, wie die deutschen Staaten sich befinden, wegen der den letzteren gewährten Ausnahmen nicht beklagen könnten, sodann würden die bereits für die gemischten Ehen in Deutschland gemachten Beschränkungen, wie solche die Entscheidungen der S. Congr. Conc. vom 1. Februar 1908 und 28. März 1908 enthalten und in Zukunft grosse Rechtsunsicherheit herbeizuführen drohen, aus der Welt geschafft sein. Endlich ist es ziemlich allgemeine Ansicht erfahrener Seelsorger, dass unzählige gemischte Ehen beseitigt bezw. nach kirchlicher Vorschrift geschlossen werden würden, wenn der katholische Teil wüsste, dass seine Ehe gültig nur in kirchlicher Form eingegangen werden könne. Ist das katholische Glaubensbe-

wusstsein bei einem Katholiken bereits soweit gesunken, dass er sich überhaupt nicht mehr darum kümmerte, ob seine Ehe für gültig oder ungültig gehalten werde, so gehört ein solcher seiner Gesinnung nach längst nicht mehr zur kirchlichen Gemeinschaft; seinen Verlust wird eine katholische Kirchengemeinde leicht verschmerzen können. Ein Katholik, der noch einen Funken von lebendigem Glauben und katholischem Bewusstsein in sich trägt, wird sich zehnmal bedenken, eine gemischte Ehe einzugehen, von der er weiss, dass sie in den Augen seiner Kirche als null und nichtig angesehen wird. Damit tritt die Kirche den protestantischen Ehen durchaus nicht zu nahe, denn sie hält diese ja überall für gültig; sie wird aber wohl noch das Recht besitzen, ihren eigenen Angehörigen die Bedingungen zum gültigen Empfange eines Sakramentes vorzuschreiben, wie das bereits bezüglich aller anderen Länder geschehen ist. Warum speziell für Deutschland eine Ausnahme, zumal die kirchenfeindliche Richtung im Protestantismus gerade hier die gemischten Ehen direkt befördert? Wenn die Kirche in einem Lande Ursache hat, den immer mehr um sich greifenden Übelständen der gemischten Ehen entgegenzutreten, dann ist es eben Deutschland; hier hilft nur ein Radikalmittel. Oder werden wir uns durch das Geschrei des sog. »Evangelischen Bundes« und der »antiultramontanen« Presse einschüchtern lassen? An dieses sind wir so gewöhnt, dass es weiter keinen Eindruck mehr macht. Der Staat hat seine Zivilehe und die Kirche ihre kirchliche Ehe, die für sie ein Sakrament und deshalb hier eine rein innerkirchliche Angelegenheit ist. Das möge vorläufig genügen, um schon im voraus den oben erwähnten beabsichtigten Schritt zur einheitlichen Behandlung der gemischten Ehen in Deutschland mit anderen Ländern zu rechtfertigen. Im gegebenen Falle werden wir auf diesen Punkt noch näher zurückkommen. Dies ist deshalb auch der Grund, weshalb wir abermals mit einem abschliessenden Artikel über das neue Eheschliessungsrecht zurückhalten. Im übrigen sind so viele Kommentare zum Dekret »Ne temere« sowie der Konstitution »Provida« erschienen, dass die Leser des Archivs hier leicht Aufklärung finden. Die kirchlichen Kundgebungen selbst sind in ihrem Wortlaute in unserer Zeitschrift vorläufig niedergelegt worden. Wir wollen indes an der Hand des Kommentars von Kardinal Gennari in Rom (Breve Commento della nuova legge sugli sponsali e sul matrimonio, ed. terza, Roma 1908) einen Überblick geben über die jetzt bestehenden wesentlichen Unterschiede des alten und des neuen Verlöbnis- und Eheschliessungsrechtes, um daraus die einschneidenden Veränderungen des bisher geltenden Rechts zu ersehen.

1. Form und Bezeugung des Verlöbnisses. Betreffs der Sponsalien liess die alte Disziplin ein in irgend welcher Form gemachtes gegenseitiges Versprechen der zukünftigen Ehe gelten.[1]) Die neue Disziplin erkennt dagegen als gültig nur jenes Verlöbnis, das schriftlich mit der Unterzeichnung der Brautleute, sowie des Pfarrers oder Bischofs, oder falls man sich nicht an den Pfarrer oder Bischof wenden wollte, mit der Unterschrift von zwei Zeugen abgeschlossen ist. Im Falle, dass beide Teile oder der eine nicht schreiben kann, muss dies in dem Schriftstück eigens angemerkt werden mit der Namensunterschrift eines anderen noch hinzugezogenen Zeugen.

Nach der alten Disziplin musste man für die Bezeugung eines Verlöbnisses ohne weiteres zurückgreifen auf die Beweise entweder der Zeugen oder privater Schriftstücke.[2]) Nach dem neuen Recht genügt es, das vorgeschriebene Schriftstück, auf dem der Verlobungsakt vollzogen ist, beizubringen.

Nach der alten Disziplin konnte die Verlobung von dem Vater für die Kinder geschlossen werden, wenn diese nur anwesend waren und wenigstens stillschweigend ihr Einverständnis erklärten.[3]) Nach der neuen Disziplin müssen die Kinder, welche sich verloben, das Schriftstück trotz Gegenwart der Eltern selbst unterzeichnen.

2. Gültigkeit der Ehe. Bezüglich der Ehe unterschied die alte Disziplin betreffs des Impedimentes der Klandestinität die Orte, an denen das Dekret Tametsi des Tridentinum verkündet war, von den Orten, an denen es nicht verkündet war.[4]) Die neue Disziplin unterscheidet keinen Ort, sondern dehnt das tridentinische Gesetz gegen die klandestinen Ehen auf die ganze Kirche aus, so dass der Unterschied zwischen tridentinischen und nichttridentinischen Orten nicht mehr in Frage kommt.

Die alte Disziplin verlangte an den Orten, wo das Dekret Tametsi verkündet war, zur Gültigkeit der Ehe, dass diese geschlossen werde vor dem *eigenen* Pfarrer und vor wenigstens zwei Zeugen.[5]) Die neue Disziplin verlangt zur Gültigkeit die Abschliessung der Ehe vor *irgend einem* Pfarrer und zwei Zeugen.

Die alte Disziplin forderte an den Orten, wo das Dekret Tametsi nicht verkündigt war, für die Gültigkeit keinen Ritus und

1) ***Bened. XIV.*** Inst. Eccl. 46, n. 12. ***Schmalzgrueber*** IV, tit. I, n. 73 sq. etc.
2) ***Santi,*** Prael. Jur. Can. LIV, tit. I, n. 17. ***De Angelis,*** Prael. Jur. Can. LIV, tit. I, n. 2. ***Gaspari,*** De Matr. Vol. I, n. 27 etc.
3) Cap. un. De Disp. imp. in 6.
4) Conc. Trid. Sess. 24. c. 1 de ref.
5) Conc. Trid. loc. cit.

keine Feierlichkeit.[1]) Die neue Disziplin will auch an diesen Orten zur Gültigkeit den Abschluss der Ehe vor einem Pfarrer irgend einer Pfarrei und zwei Zeugen.

Die alte Disziplin hatte bei der Bezeichnung »Pfarrer« bezüglich der Ehe nichts weiteres vorgeschrieben; es genügte, dass der Pfarrer nur ernannt war, ohne von der Pfarrei Besitz ergriffen zu haben.[2]) Die neue Disziplin will, dass ein beim Akt der Eheschliessung gültig assistierender Pfarrer Besitz vom Benefizium ergriffen habe.

Die alte Disziplin hielt zur Eheschliessung für berechtigt auch die namentlich suspendierten und exkommunizierten Pfarrer.[3]) Die neue Disziplin schliesst diese Pfarrer vollständig aus.

Die alte Disziplin gab zu, dass der Pfarrer gültig die Eheschliessung seiner eigenen Pfarrkinder auch ausserhalb der Grenzen seiner Pfarrei assistierte.[4]) Die neue Disziplin schreibt zur Gültigkeit vor, dass diese Grenzen nicht überschritten werden, so dass jetzt der Pfarrer seine eigenen Parochianen nur innerhalb seiner Pfarrei gültig trauen kann.

Die alte Disziplin erkannte als gültig jene Ehen an, die geschlossen worden waren auf dem Weg der Überlistung oder Überraschung, d. h. ohne Einladung oder Zustimmung des Pfarrers.[5]) Die neue Disziplin erkennt diese Ehe nicht als gültig an und will, dass der Pfarrer zur Assistenz eingeladen und gebeten werde, und nicht gezwungen sei durch Gewalt und Furcht.

Die alte Disziplin hielt gleichfalls jene Ehen für gültig, bei denen der Pfarrer nur die Konsenserklärung de praesenti seitens der Brautpersonen anhörte, ohne etwas zu sagen oder zu fragen.[6]) Die neue Disziplin schreibt für die Gültigkeit vor, dass der Pfarrer die Kontrahenten frage und dann von ihnen den Konsens entgegennehme; er muss also dem Eheabschluss nicht bloss passiv assistieren, sondern aktiv tätig sein.

3. Erlaubtheit der Ehe. Die alte Disziplin sprach dem Bischof das Recht zu, den Prozess über den Ledigstand in einer Prüfung von Zeugen und der Brautleute zu führen, und dann dem Pfarrer die Assistenz bei der Eheschliessung zu erlauben.[7]) Die neue Disziplin

1) Conc. Trid. l. c.
2) *V. Wernz.* De Matr. Tit. III. § VIII, nota 171.
3) S. C. Concil. apud Girald p. II, sect. 115 n. 23; apud Fagnan. in cap. 1. De Matrim. contr. int. Eccles., Ligorius, L. VI, n. 48 et 1083.
4) *Pirhing,* LIV, tit. III, n. 15. *Sanches,* lib. III, Disp. 19, n. 14.
5) *Bened. XIV.,* De Synod. L. XIII c. 23, n. 4.
6) S. C. Conc. in Gionnensi 26 iul. 1583, ad 5.
7) *Gasparri,* De Matrim. Vol. I, n. 184.

überträgt dies alles dem Pfarrer, wie solches übrigens auch bisher in Deutschland der Fall war.

Das alte Recht liess ausser dem eigentlichen Domizil das Quasidomizil wenigstens eines der Kontrahenten in der eigenen Pfarrei zu, damit der Pfarrer das Recht hatte, ihrer Eheschliessung zu assistieren.[1]) Das neue Recht lässt zu diesem Zweck ausser dem Domizil schon einen Aufenthalt von nur einem Monat zu.

Die alte Disziplin forderte zur erlaubten Assistenz für auswärtige Kontrahenten ausser der Zustimmung (Lizenz) des Pfarrers wenigstens eines der Kontrahenten für die Ehe auch die Delegation.[2]) Die neue Ordnung verlangt hiefür nur die Zustimmung oder Erlaubnis, nicht mehr die Delegation.

Die alte Disziplin liess keine Notwendigkeit zu, welche von der erwähnten Delegation entschuldigte. Die neue Disziplin lässt sie zu.[3])

Die alte Disziplin verlangte betr. der Vagi das Urteil und die Erlaubnis des Bischofs.[4]) Die neue Disziplin will hiefür die Erlaubnis entweder des Bischofs oder des vom Bischof delegierten Priesters: es kann also jetzt der Bischof mit dieser Angelegenheit Geistliche, z. B. die Dekane, habitualiter betrauen.

Die alte Disziplin liess auch hierin in keiner Weise eine Ausnahme zu.[5]) Die neue Disziplin nimmt den Fall der Not aus.

Die alte Disziplin hatte kein allgemeines Gesetz über das Vorrecht des Pfarrers der Braut, den Trauungsakt zu vollziehen; sondern ein solches existierte nur infolge spezieller Verordnungen mancher Diözesen, oder infolge der Gewohnheit.[6]) Die neue Disziplin gibt dies als allgemeine Regel an, falls nicht ein vernünftiger Grund für das Gegenteil spricht.

4. Delegation zur Trauung. Die alte Disziplin sah in der Delegation, welche der Bischof und der Pfarrer einem andern Priester zur Trauung geben kann, eine einfache Stellvertretung oder einen blossen Dienst ohne das Recht, die Vorbereitungen zu besorgen.[7]) Die neue Disziplin erlaubt, eine solche Delegation einem andern

1) S. Officium, 7 iun 1867 ad Episc. Angliae et Foederator. Statuum Americae, e generalmente i DD.
2) Conc. Trid. Sess. XXIV: cap. VII de ref. matr.
3) Conc. Trid. l. c.
4) Conc. Trid. l. c.
5) Conc. Trid. l. c.
6) *Lehmkuhl* Vol. II, n. 774. *Bangen* tit. III, p. 17. *Gasparri*, De Matr. Vol. II, n. 1074.
7) *Sanchez*, De Matr. L. III, disp. 27, n. 7. S. Alphons. lib. VI, n. 1084.

Priester zu geben auch mit dem Recht, das Brautexamen etc. vorzunehmen.

Die alte Disziplin erlaubte, dass diese Delegation auch von einem namentlich suspendierten und exkommunizierten Pfarrer gegeben werden könne.[1]) Die neue Disziplin verbietet dies dem durch öffentliches Dekret suspendierten und exkommunizierten Pfarrer.

Die alte Disziplin hielt die Ehe für gültig, wenn vom Pfarrer den Kontrahenten die Erlaubnis gegeben war, sich den Priester zur Assistenz ihrer Eheschliessung zu wählen.[2]) Die neue Disziplin verwirft und verbietet dies und will, dass die Delegation einem ganz bestimmten Priester gegeben werde.

5. *Trauungen in der Todesgefahr.* Im Falle der Todesgefahr, wo keine Zeit zur Aufschiebung des Eheabschlusses vorhanden war, erlaubte die alte Disziplin zwar die Trauung, jedoch in Gegenwart des Pfarrers, der vom Bischof bevollmächtigt sein musste.[3]) Die neue Disziplin erlaubt in einem solchen Falle die Eheschliessung auch in Gegenwart eines einfachen Priesters, falls keine Zeit sein sollte, den Pfarrer herbeizuholen.

Die alte Disziplin erlaubte, dass in Todesgefahr, wenn keine zwei Zeugen zu haben waren, der Pfarrer von ihrer Anwesenheit absehen konnte.[4]) Die neue Disziplin will unbedingt die Gegenwart von zwei Zeugen.

6. *Trauungen an Orten, wo kein Pfarrer zu haben ist.* Die alte Disziplin hatte kein allgemeines Gesetz über die Eheschliessung an jenen Orten, wo kein Pfarrer oder ein von ihm Delegierter zu haben war. In mehreren Verordnungen gab der hl. Stuhl Anweisungen, die denen des gegenwärtigen Dekretes ähnlich sind.[5]) Die neue Disziplin hat feste und bestimmte Regeln aufgestellt, nach denen für den Fall, dass der Pfarrer oder ein von ihm Delegierter seit einem Monat fehlte, die Ehe gleichwohl geschlossen werden kann bloss in Gegenwart von zwei Zeugen.

Die alte Disziplin verlangte hiefür die *allgemeine* Abwesenheit des Pfarrers für eine ganze Gegend, nicht nur für eine einzelne, für

---

1) *Gasparri*, De Matr. Vol. II, n. 1125.
2) S. C. Conc. 27. iun, 1873 in Tricaricen. 28. nov. 1789 in Bosanen.
3) S. Officium, 28. febr. 1888.
4) S. Officium 13 dec. 1899.
5) So das Hl. Offizium, 1. iul. 1683 ad Episc. Vallispranensem: Iidem E.mi Patres declararunt: Quando difficilis nec tutus est accessus, et ignoratur quandonam parochus haberi possit, et praevidetur spatium saltem unius mensis a loco abfuturus, nullusque alius sit qui vices parochi suppleat, matrimonium valere absque praesentia parochi, servata tamen in eo qui potest forma Concilii, nempe adhibitis saltem duobus testibus.

eine oder zwei.[1]) Die neue Disziplin unterscheidet keine allgemeine Abwesenheit von einer speziellen Abwesenheit: für die eine, wie für die andere berechtigt sie zur Eheschliessung.

7. *Über das, was dem Trauungsakt folgt.* Die alte Disziplin verpflichtete den Pfarrer, die vollzogene Ehe nur im Trauungsbuch aufzuzeichnen[2]) Die neue Disziplin verpflichtet den Pfarrer, die Eheschliessung auch im Taufregister anzumerken.

Die alte Ordnung verpflichtete den Pfarrer nicht, irgendwo anders hin Nachricht von der in seiner Pfarrei vollzogenen Trauung zu schicken.[3]) Die neue Disziplin verpflichtet den Pfarrer, hievon direkt oder durch den Bischof Nachricht zu senden an das Pfarramt, wo einer oder der andere oder beide Eheteile getauft wurden, wenn sie irgendwo anders dieses Sakrament empfangen hatten.

Die alte Disziplin verpflichtete dort, wo seit einem Monat der Pfarrer fehlte, die Kontrahenten und die Zeugen sämtlich, sich dem Pfarrer zu stellen, um ihn zur Eintragung der ohne Priester abgeschlossenen Ehe in das Pfarregister zu veranlassen.[4]) Die neue Disziplin verpflichtet sie nur in solidum, so dass es genügt, wenn einer allein sich dem Pfarrer stellt und ihm darüber die Notiz übermittelt; es ist dann Sache des Pfarrers, diese gesetzlich zu registrieren.

8. *Strafen gegen die, welche sich einen Fehler zu schulden kommen liessen.* Die alte Disziplin wollte den Pfarrer oder andern Priester oder selbst die Zeugen streng bestraft wissen, welche sich hierin verfehlt hätten.[5]) Die neue Disziplin unterwirft nur direkt den Pfarrer Strafen ferendae sententiae.

Die alte Disziplin verpflichtete den Bischof, den Pfarrer oder anderen Priester schwer zu bestrafen, der eine Trauung mit weniger Zeugen vollzogen, und die Zeugen selbst, die einer Eheschliessung ohne Pfarrer beigewohnt hatten.[6]) Die neue Disziplin bestraft nur den Pfarrer, der sich gegen die Vorschriften sowohl betr. der Gültigkeit als auch betr. der Erlaubtheit der Ehe verfehlt, je nach der Art und Schwere der Schuld.

Die alte Disziplin verhängte die ipso facto eintretende Suspension gegen den Pfarrer, oder einen andern Priester, der es gewagt hatte,

---

1) *D'Annibale*, P III, n. 460, not. 57; *S. Alphons.*, L. VI n. 1079; *Santi*, LIV, tit. 3, n. 47; *Gasparri* Vol. II. n. 1175.
2) Conc. Trid. Sess. XXIV, c. 1 de ref. matr.
3) Conc. Trid. l. c.
4) S. Congr. de Prop. Fide, 23 iun. 1830 (Coll. Paris. n. 994).
5) Conc. Trid. Sess. 24, cap. 1. de ref. matrim.
6) Conc. Trid. l. c.

die Trauung von Brautleuten vorzunehmen, die einer andern Pfarrei angehörten, ohne die Erlaubnis des eigenen Pfarrers derselben eingeholt zu haben.[1]) Die neue Disziplin hat diese Zensur aufgehoben und bestraft statt dessen nur den schuldigen Pfarrer damit, dass sie ihn zwingt, dem eigenen Pfarrer der Kontrahenten die Stolgebühren abzutreten.

9. Ehen der Akatholiken. Das alte Recht unterwarf allgemein die Häretiker dem Dekret Tametsi des Tridentinum, wo dieses verkündet war.[2]) Das neue Recht nimmt sie allgemein von diesem Dekret aus.

Das alte Recht hielt die Ehen der Häretiker und der Schismatiker für nichtig, die sich zerstreut (d. h. ohne eigene Kirchen und Kirchendiener) in irgend einer katholischen Pfarrei befanden, in welcher das Dekret Tametsi des Tridentinum verkündet war; oder derjenigen, die nach der genannten Verkündigung dort Pfarreien mit eigenen Kirchendienern errichtet hatten.[3]) Das neue Recht erkennt diese Ehen als gültig an.

Das alte Recht dehnte auf Grund der Unteilbarkeit des Ehekontraktes bei den gemischten Ehen, in welchen der häretische Teil dem tridentinischen Gesetz nicht unterworfen war, diese Ausnahme auch auf den katholischen Teil aus.[4]) Das neue Recht unterstellt derartige Ehen dem neuen Gesetz gegen die Klandestinität.

Die alte Disziplin war bezüglich der Ehen der Häretiker mit Zweifel und zahllosen Schwierigkeiten umgeben.[5]) Die neue Disziplin besitzt einfache und klare Normen, welche die ganze Reihe von alten Dekreten und Erklärungen annullieren.

Diese Bemerkungen und Erklärungen des Kardinals Gennari mögen genügen, um die Tragweite des neuen Gesetzes zu verstehen und die Möglichkeit einer unbehinderten Ausführung zu bewirken. Es sei nochmals wiederholt, dass wir auf diesen Gegenstand in einer längeren Abhandlung zurückkommen werden, sobald die Gesetzgebung über diese Materie zum definitiven Abschluss oder Stillstand gelangt ist.

---

1) Conc. Trid. l. c.
2) S. C. C. 8 Jan. 1678 probante Innocent. XI. S. C. C. 8 iun. 1663; 3 sept. 1772 *Gasparri* de Matr., n. 1178 ed. III.
3) *Wernz*, De Matr., n. 166.
4) *Wernz*, l. c. n. 173.
5) V. *Gasparri* Vol. II, nn. 485 sq., 544 sq., 1177 sq. *Wernz* nn. 41 165 sq., 172 sq.

5. Alimentationsklage einer entlassenen Nonne gegen das Kloster.

Mitgeteilt von Prof. Dr. *Johann Haring.*

Ende 1907 und Anfang 1908 beschäftigte die österreichischen Gerichte und die sozialdemokratische Presse ein Alimentationsprozess, den eine entlassene Nonne gegen ihr Kloster erhoben hatte. Kanonisch hat die Frage keine Schwierigkeiten. Es erwirbt bekanntlich der Professe durch Ablegung der Ordensgelübde einen Anspruch gegenüber dem Kloster auf Alimentation. Aus gesetzlichen Gründen kann aber der einfache Professe von seinen Vorgesetzten entlassen werden. Hiemit schwindet auch der Alimentationsanspruch. Wer die feierliche Profess abgelegt hat, verliert diesen Anspruch nur durch Säkularisation, Ordensapostasie (eigenmächtiges dauerndes Verlassen des Klosters) oder strafweise Ausstossung. (Vgl. *v. Scherer*, K.-R., 850, 844.)

Diese Ausstossung kommt auf Grund eines eigenen Verfahrens nur gegen wirklich Unverbesserliche zur Anwendung. Nonnen sollen nicht ausgestossen, sondern interniert oder in ein anderes Kloster versetzt werden. Da diese Massregeln wegen entgegenstehender Staatsgesetze vielfach nicht möglich sind, so gestattet in neuerer Zeit der apostolische Stuhl, wenn auch selten, auch die Ejektion von Nonnen. (Vgl. *Wernz*, Jus decretalium, III, 753.) Der ausgestossene Ordensprofesse bleibt im allgemeinen an die Gelübde gebunden, den Gehorsam schuldet er statt seinen bisherigen Vorgesetzten dem Bischof. Nach dem allgemeinen Rechte ist das Kloster verpflichtet, den Professen im Falle der Besserung wiederum aufzunehmen. Allerdings sprechen sich manche Ordensstatuten, durch die Erfahrung belehrt, gegen jede Wiederaufnahme aus. Erfolgte die Ausstossung mit päpstlicher Genehmigung, so soll auch die Wiederaufnahme nur mit Zustimmung des apostolischen Stuhles geschehen. (Vgl. *Heimbucher*, Die Orden, I², 13.)

Soweit die kanonischen Bestimmungen. Die Frage war im vorliegenden Falle nun die: Hat eine entlassene Nonne nach *österreichischem Zivilrecht* einen Anspruch auf Alimentation gegenüber dem Kloster? Die erste Instanz bejahte die Frage mit der Begründung, dass der durch die feierliche Profess geschaffene Anspruch fortbestehe, weil nach kirchlicher Auffassung durch die Ausstossung keine

Lösung der feierlichen Gelübde stattfinde. Die zweite Instanz verneinte die Frage mit der Begründung, dass ein doppeltes Ordensband anzunehmen sei: Zugehörigkeit zum Orden und Zugehörigkeit zum Konvente; höre letztere auf, so schwinde auch der Alimentationsanspruch. Die dritte (Revisions-) Instanz verneinte ebenfalls die Frage jedoch mit der Begründung, dass unter den im bürgerlichen Gesetzbuch Österreichs aufgeführten zivilrechtlichen Wirkungen der Ordensprofess sich nicht der privatrechtliche Anspruch des Professen auf Alimentation gegenüber dem Kloster finde. Auch enthalte weder der Wortlaut der Profess noch jener der Ordensregeln des betreffenden Konventes eine Verpflichtung zur Gewährung des Unterhaltes an die Ordensmitglieder.

Nachstehend der Tatbestand, wie er sich aus den Gerichtsakten und den Zeitungsberichten ergibt. Wenngleich die Angelegenheit in den Tagesblättern besprochen worden ist, sollen im folgenden die Namen bloss angedeutet werden.

Im Jahre 1890 legte im Kloster der Elisabethinen in G. eine gewisse B. die feierlichen Ordensgelübde ab. Bei ihrem Eintritt hatte sie dem Kloster eine Mitgift von 600 Kronen übergeben. Schwester B. wurde aber bald zu einem Klosterkreuz. Sie zeigte sich den Vorgesetzten gegenüber oft sehr renitent. Häufig klagte sie über Krankheiten, die der Anstaltsarzt aber nach eingehender Untersuchung und Prüfung grösstenteils als Simulation erklärte. Veranlasst durch Briefe, welche Schwester B. in die Öffentlichkeit zu bringen wusste, erschien am 17. Dez. 1897 im Kloster eine gerichtliche Kommission. Schwester B. wurde hiebei allein verhört. Die Untersuchung gegen das Kloster wurde aber gleich wiederum eingestellt, weil kein entsprechendes Material sich ergeben hatte. Weitere Briefe der Schwester B. hatten am 14. Januar 1898 abermals eine unerwartete gerichtliche Erhebung im Kloster zur Folge. Abermals wurde die Beschwerdeführerin einvernommen. Jedoch es ergab sich für das Gericht auch diesmal kein Grund zum Einschreiten gegen das Kloster. Schwester B. ruhte aber nicht; sie warf durch das Fenster Briefe sonderbarsten Inhaltes auf die Strasse und suchte so die Öffentlichkeit für ihr Schicksal zu interessieren. Da zur selben Zeit sozialdemokratische Unruhen herrschten, kam das Kloster in nicht geringe Gefahr. Der Spitalarzt selbst drang auf Entfernung der Widerspenstigen. Auf Grund wiederholter Gutachten des Anstaltsarztes an das bischöfliche Ordinariat wurde von demselben über päpstliche Ermächtigung das kanonische Ejektionsverfahren durchgeführt. Die hiebei erlassenen Urkunden haben folgenden Inhalt.

Dekret.

Da Sie schon seit mehreren Jahren den bestehenden Vorschriften der hl. Ordensregeln und den Anordnungen der Klostervorstehung sich nicht mehr unterwerfen wollen; da Sie ferner mehrmals gegen die Ordnung des Hauses durch heimlichen Briefwechsel mit der Aussenwelt schwere Störungen des Hausfriedens verursachten, ja selbst das Eingreifen von Polizei und Gerichtspersonen veranlassten, ohne dass etwas Strafbares vorgebracht werden konnte; da Sie endlich trotz aller Ermahnungen durch den bischöflichen Kommissär in Ihrem Ungehorsam und ärgerniserregenden Verhalten gegen die Ordnung und Mitglieder des Hauses verharrten, so hat der hl. Vater Papst Leo XIII. hievon benachrichtigt, durch die hl. Kongregation der Bischöfe und Regularen mir als Ihrem Ortsbischof die Vollmacht erteilt, Sie aus dem Kloster auch gegen Ihren Willen zu entlassen, jedoch mit der Verpflichtung, dass Sie das Gelübde der Armut und des Gehorsams gegen Ihre geistlichen Oberen, besonders den Bischof und dessen Bevollmächtigten, soweit Ihr neues Lebensverhältnis es gestattet, auch ferner gewissenhaft halten. Auch sollen Sie verpflichtet sein, nur Kleidung von dunkler Farbe, unter Ihrem Kleide irgend ein Abzeichen Ihres Ordenskleides beizubehalten, sowie dem Bischof Ihres Aufenthaltsortes oder dessen Bevollmächtigten mit der ganzen Verbindlichkeit des Ordensgelübdes in allen Stücken willigen Gehorsam zu leisten. Kraft dieser Vollmacht entlasse ich Sie mit dem heutigen Tage aus dem Kloster der Elisabethinen zu G . . ., mit dem Auftrage, im Sinne der obigen Vorschrift das Ordenskleid abzulegen und das Kloster ehestens zu verlassen. Bitten Sie Gott, dass er Ihnen die Untreue verzeihe, durch welche Sie diese Massregel notwendig gemacht haben und trachten Sie durch einen wahrhaft christlichen und bussfertigen Lebenswandel sich der göttlichen Liebe und Gnade würdig zu machen, damit Sie einstens die ewige Seligkeit sicher erlangen.

Gegeben in unserer bischöflichen Residenz zu G . . . am 21. Dezember 1898.

N., Bischof.

Übergeben an Adressat 22. Dezember.

N. N., b. Ordinariatskommissär.

Instruktion

für die säkularisierte Schwester B.

In den veränderten Lebensverhältnissen, welche durch die Entlassung aus dem Kloster eingetreten sind, haben Sie folgendes zu

beachten: 1. Was Sie Gott für das ganze Leben versprochen haben durch das ewige Gelübde, bleibt auch für das ganze Leben bindend, insoweit nicht die Unmöglichkeit der Erfüllung davon dispensiert. Daher haben Sie das Gelübde der Keuschheit im ganzen Umfang immer genau zu beachten; betreffs des Gelübdes des Gehorsams wechselt nur der Obere, dem der pflichtgemässe Gehorsam statt der bisherigen Klostervorstehung nun dem Bischof oder dessen Stellvertreter, der gewöhnlich nunmehr der Beichtvater sein wird, zu leisten ist und zwar mit der Gewissenhaftigkeit des religiösen Gelübdes. Das Gelübde der Armut wird in dem Sinne zu erfüllen sein, dass Sie ein einfaches, schlichtes Leben führen, jeden Glanz und Überfluss an Kleidung, Wohnung und Nahrung vermeiden und sich nur auf das Notwendigste beschränken. Sollten Sie durch Erbschaft, Schenkung oder Erwerb Vermögen erhalten, so sollen Sie sich nur als Verwalterin und Nutzniesserin desselben betrachten, und wollten Sie darüber für den Todesfall z. B. durch Testament anders als für das Kloster, in welchem Sie die Gelübde abgelegt haben, verfügen, so müssen Sie durch den Bischof sich dazu die Erlaubnis des römischen Stuhles verschaffen. 2. Es wird ausdrücklich bemerkt, dass Sie im Gewissensbereich, da Ihre Entlassung aus dem Kloster wegen Umstände erfolgte, die Sie selbst herbeigeführt haben, keinen Anspruch auf Lebensunterhalt an das Kloster erheben können und dass alle Verfügungen über Ihr Vermögen, die Sie vor der Ablegung der Gelübde getroffen haben, auch jetzt noch aufrecht bleiben. Wenn Ihnen das Kloster etwas gewährt oder bewilligt, so ist dieses ein freiwilliges Geschenk. 3. Natürlich haben Sie auch in der Welt ebenso die besondere Verpflichtung, ein erbauendes Beispiel zu geben und daher ein musterhaft christliches Leben zu führen; sowie Sie innerlich durch die drei Gelübde gebunden bleiben, so müssen Sie äusserlich als treues und gehorsames Kind der katholischen Kirche erscheinen und daher den Kirchengeboten und den Diözesanvorschriften, wie allen übrigen Regeln gewissenhaft nachleben. 4. In allen zweifelhaften Fällen, welche das Gewissen und geistliche Leben betreffen, haben Sie sich an Ihren Beichtvater oder im Notfalle an den Bischof zu wenden, in dessen Diözese Sie wohnen.

G. . ., 21. Dezember 1898.

L. S. *N.*, Bischof.

Am 13. Februar 1899 wurde das Erkenntnis, nachdem Schwester B., die keine Miene machte, das Kloster zu verlassen, vom Anstaltsarzt und einem Polizeiarzt untersucht worden war, durchgeführt.

Ein Polizeiwachmann in Zivil brachte sie in die Wohnung ihrer Eltern. Gleichzeitig wurde ihr auch die eingebrachte Mitgift von 600 K. zurückgestellt. Später wurde ihr auch eine vollständige Dispensation von den Gelübden, falls sie darum ansuchen würde, vom Ordinariate in Aussicht gestellt. In den folgenden Jahren wandte sich B. an verschiedene angesehene Persönlichkeiten und wusste deren Mitleid zu erregen. Auf die Intervention derselben wurden ihr vom Kloster öfters freiwillige Gaben zur Unterstützung überwiesen. Als B. diese Gaben als Recht beanspruchte und auf Rechnung des Klosters Schulden machte, stellte der Konvent die Unterstützungen ein. Nun kam es zu einer gerichtlichen Klage. In der ersten Instanz, k. k. Landgericht Graz, wurde mit dem Urteil vom 30. Okt. 1907, G. Z. Cg. I $\frac{425/7}{1}$ das Kloster der Elisabethinen in G. verurteilt, der B. eine monatliche Sustentation von 60 K. vom Tage der Klagzustellung, d. i. 20. Juni 1907, und den Ersatz der Gerichtskosten zu leisten. Ein Anspruch auf Schadenersatz wurde wegen Klageverjährung nicht anerkannt. Begründung des Urteiles: Durch Ablegung der feierlichen Profess wurde B. in den Konvent aufgenommen und hat hierdurch das Recht auf den Lebensunterhalt erworben. Durch die Entlassung wurde B. zwar aus dem Klosterverbande, nicht aber aus dem Ordensverbande ausgeschieden. Dies ergebe sich aus dem Schreiben des Bischofs und besonders auch aus der Tatsache, dass sie verpflichtet sei, ein Ordensabzeichen zu tragen.

Das Berufungsgericht, k. k. Oberlandesgericht Graz, hob 23. Dez. 1907, G. Z. Bc. I $\frac{169/7}{4}$ das Urteil des Landesgerichtes auf. — In der Begründung heisst es u. a.: Es sei ein doppeltes Ordensband zu unterscheiden: Einverleibung in den Orden durch Ablegung der Profess und Eintritt in den Orden als Korporation. Das erste Band ist ein bleibendes und kann nur durch den Tod oder durch päpstliche Dispensation behoben werden; das zweite Band, die Zugehörigkeit zur Ordenskorporation, kann auch gegen den Willen des Mitgliedes durch die zuständige kirchliche Behörde gelöst werden. Bei der Entlassung erfolgt die Lösung im zweiten, nicht im ersten Sinne. Ob diese Entlassung gerechtfertigt gewesen, entziehe sich der richterlichen Überprüfung. Durch die Aufnahme in den Orden werde ein Alimentationsanspruch erworben. Der Grund der Alimentation sei aber nicht die Ablegung der feierlichen Ordensgelübde, sondern die Vereinigung der Ordensmitglieder zu einer geschlossenen bestimmten Lebensweise und die hierdurch herbeigeführte Versorgung

der einzelnen auf Kosten der Gesamtheit. In Fällen, wo diese Vereinigung aufhöre, sei es durch freiwilligen Austritt des Mitgliedes, sei es durch dessen Ausschliessung, höre auch die Alimentationspflicht auf. Zudem sei im vorliegenden Falle auch die eingebrachte Mitgift vom Kloster zurückerstattet worden. Die gegenteilige Ansicht würde zur absurden Konsequenz führen, dass auch ein flüchtiges Ordensmitglied, ein vom Ordensstande Abgefallener, mit Erfolg einen Alimentationsanspruch stellen könnte. — Ferner sei ein aus dem Orden Entlassener geradesowenig als Ordensangehöriger zu betrachten wie ein ehemaliges Mitglied eines aufgehobenen Ordens oder eine ausserhalb eines Ordens angestellte Ordensperson. Und diese Personen sind ja nach § 573 a. B. G. B. Österreichs vollkommen erwerbsfähig. Daher sei im bischöflichen Dekrete auch ausdrücklich von Vermögenserwerb die Rede. Die Bemerkung, dass sich die Klägerin nur als Verwalterin und Nutzniesserin des allfälligen Vermögen betrachten solle, bedeute keine vom Standpunkt des bürgerlichen Rechtes wirksame Beschränkung.

Gegen dieses Urteil wurde von der Klägerin beim k. k. Obersten Gerichtshof das Revisionsbegehren gestellt.

Mit dem Erkenntnis vom 17. März 1908 wurde der Revision keine Folge gegeben. In der Begründung heisst es: Das auf Unterhaltsleistung gerichtete Klagbegehren wurde zugleich auf den Titel des Schadenersatzes, teils auf die Ablegung des feierlichen Gelübdes der Klägerin und die Ordensregel gestützt. Auf den Rechtsgrund des *Schadenersatzes* kann sich die Klägerin wegen eingetretener *Verjährung nicht berufen*, wie dies die Untergerichte zutreffend ausführen; auch die Revision beruft sich nicht darauf. Die Verweisung auf die feierliche *Profess* und die *Ordensregel* dagegen könnte für die Klägerin *nur dann* von Bedeutung sein, wenn daraus eine *privatrechtliche Verpflichtung* des beklagten Konvents zur Alimentationsleistung abgeleitet werden könnte. In der Tat erblickt der erste Richter in der *feierlichen Profess* einen zweiseitig verbindlichen Vertrag, der diese Verbindlichkeit dem Beklagten auferlegt. Das Berufungsgericht leitet zwar nicht unmittelbar aus der Ablegung der feierlichen Profess, sondern *aus der Aufnahme* in den Orden für die Klägerin das *Recht auf Unterhalt* gegenüber dem Beklagten ab. Da jedoch die Aufnahme in den Orden eben durch die Ablegung der feierlichen Profess erfolgt und mit ihr zusammenfällt, so weicht die Rechtsanschauung des Berufungsgerichtes bezüglich der privatrechtlichen Bedeutung des feierlichen Gelübdes im Wesen von jener der ersten Instanz nicht ab. Dieser Rechtsansicht

kann jedoch nicht beigepflichtet werden. Eine *Verpflichtung zur Gewährung des Unterhalts* an die Ordensmitglieder enthält *weder der Wortlaut der Profess* noch jener der *Ordensregel* des beklagten Konvents. Es könnte sich also nur darum handeln, ob eine solche Verbindlichkeit nicht wenigstens mittelbar gemäss § 863 a. b. G.-B. aus der Tatsache des feierlichen Gelübdes in Verbindung mit der Ordensregel erschlossen werden könnte. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, das Wesen des feierlichen Gelübdes zu prüfen. Mit demselben gelobt der Eintretende feierlich die Gelübde der Keuschheit, der Armut, des Gehorsams und ein allenfalls sonst vorgeschriebenes Gelübde in Gemässheit der vom apostolischen Stuhle approbierten Ordensregeln einem bestimmten Orden gegenüber zu erfüllen, wogegen ihn der Orden als *Teilnehmer* in den Orden aufnimmt. Dem *religiösen Charakter* des feierlichen Gelübdes entsprechend, *bindet* dasselbe sowohl den Eintretenden wie den Orden *unwiderruflich.* Aus diesem Begriffe der feierlichen Profess und ihrem, sowie dem Ordensinstitute zu Grunde liegenden rein religiösen Zwecke, Erreichung höherer religiöser Vollkommenheit, folgt, dass die Ablegung des feierlichen Gelübdes zwar dem Eintretenden und den Orden gegenseitig, jedoch lediglich vom *kirchlichen* Standpunkte und im *Gewissensbereiche bindet*, dass sie allerdings für das nunmehrige Ordensmitglied privatrechtliche Beschränkungen, insbesondere rücksichtlich der Ehe-, Erwerb-, Erb- und Testierfähigkeit zur Folge hat (§§ 63, 179, 538, 539, 573 und 591 a. b. G.-B.), dass jedoch durch diesen *rein religiösen Akt* selbst *privatrechtliche Beziehungen* zwischen Orden und Ordensmitglied *nicht geschaffen werden.* Erscheint nun auch nach kirchlichem Rechte der Orden zur Leistung des Unterhaltes an seine Mitglieder verpflichtet, weil eine solche Leistung zur Erreichung des religiösen Ordenszweckes die selbstverständliche Voraussetzung bildet, so ist dies nach dem Vorgesagten eine Verbindlichkeit, zu deren Verwirklichung gegebenenfalls die hiefür in Frage kommenden kirchlichen Einrichtungen herangezogen werden können, die aber einen privatrechtlichen Charakter nicht besitzt. Es geht auch nicht an, zum Erweise des Gegenteiles, wie dies die Revision andeutet, auf Dienstleistungen des Ordensmitgliedes und die schwerwiegenden vermögensrechtlichen Beschränkungen desselben zu verweisen, denn mit Rücksicht auf den lediglich religiösen Charakter der Sache sind alle Pflichten und Beschränkungen, welche das Ordensmitglied auf sich nimmt, aus religiöser Überzeugung vollkommen *frei gewollte* und *niemals in der Absicht auf eine privatrechtliche Gegenleistung* oder *Entschädigung* übernommen

worden. Ein *privatrechtlicher Vertrag*, auf welchen allein die Klägerin ihren Anspruch noch zu gründen versucht, lässt sich daher aus der *feierlichen Profess* und den *Ordensregeln nicht erschliessen.* Liegt aber ein solcher nicht vor, dann ist das Klagebegehren unbegründet und eine Erörterung der sonst aufgeworfenen Fragen insbesondere nach der nunmehrigen vermögensrechtlichen Stellung der Klägerin überflüssig. Der nun auf den Revisionsgrund unrichtiger rechtlicher Beurteilung gestützten Revision war daher keine Folge zu geben und war der Klägerin gemäss §§ 41 und 50 C. P.-O. der Ersatz der Kosten im Betrage von 64 K. der Revisionsbeantwortung aufzuerlegen.

II. Kirchliche Aktenstücke und Entscheidungen.

1. Pius X. ermahnt die österreichischen Katholiken zur Einheit gegen die Feinde der Kirche.

DILECTO FILIO NOSTRO
ANTONIO IOSEPH TIT. S. MARIAE ANGELORUM IN THERMIS
S. R. E. PRESBYTERO CARDINALI GRUSCHA
ARCHIEPISCOPO VINDOBONENSIUM
VINDOBONAM.

Pius PP. X.

Dilecte Fili Noster, salutem et Apostolicam benedictionem.

Habitus, biennio ante, a catholicis Austriae conventus, iter ad salutem religionis et patriae cum maxime accommodum aperuit, quod quidem catholicos ipsos gloriose institisse pervidemus. Id Nobis, ad solatium vehemens, spectabiles alacresque viri enarravere, quibus officium est demandatum novi comparandi, in proximum Novembrem mensem, catholicorum ex universa Austria congressus. Miram hi namque descripsere voluntatum concordiam, cuius uno invictoque ductu, Sedis Apostolicae commendato scriptis, impetum repellere hostium, in negotiis ad religionem civilemque cultum proxime pertinentibus, Austriae catholicae licuit. Porro parem huic tantae laetitiae voluptatem illud Nobis conciliavit, deliberatum catholicis istis itidem esse unitatem firmitatemque animorum servare posthac immotam, si certo perpetuoque velint tuitionis et victoriae metam attingere. Caussa enimvero frugiferi confirmandi propositi oh utinam desit! Contra pervulgatum illud est, profligari Ecclesiae hostes novisse, quiescere et ponere arma non item. Nec sane conquiescunt apud vos inimici, quum aut Ecclesiam progredientibus humanae sapientiae luminibus calumniati infensam, providentissimam auctoritatem eius interdicere institutione iuventutis publicisque scholis adnituntur; aut commentis promissisque multitudines irretiri male cautas, opificum praesertim, et ab Ecclesiae matris complexu seiungere conantur. Paratis igitur, immo omni nisu contendentibus sacra civilemque rem in gravissimis vitae generibus adoriri, ea vobis obiicienda sola est vis, quae, ut probe estis intuiti, consensu concordiaque gignitur. A Nobis quantum est, hortationem habetote ex

intimo prodeuntem corde, ne quando victoriae gloriam utilitatemque cum dedecore deseratis. Si vobis, quod certo percepimus, et animorum et vitae praesentis sunt cordi emolumenta, multo maior quam illis, est adhibenda in decertando contentio, quos unum idque saepe commenticium huius aevi commodum movet. Summis autem utilitatibus, quae proximo sunt assequendae congressui, minus equidem esse aptam industriam humanam intelligimus, nisi divina etiam praesto sint adiumenta. Iis propterea singulis, qui parando conventui dant operam, universisque catholicis, qui congressionis participes erunt, luminum viriumque caelestium copiam deprecamur, gratiaeque auspicem, eamdemque indicem studii, unde personas laboresque coetus prosequimur, Apostolicam benedictionem peramanter in Domino impertimus.

Datum Romae apud S. Petrum, die 8. Octobris 1907, Pontificatus Nostri anno quinto.

PIUS PP. X.

---

2. Allokution Pius' X. v. 13. Februar 1908 an die Orientalen.

Ringraziamo vivamente Lei, Signor Cardinale e con Lei gli egregi del Comitato pel molto che fecero onde render splendide le feste quindici volte centenarie dell' insigne Padre e Dottore della Chiesa S. Giovanni Grisostomo, e con Voi ringraziamo il Venerando Patriarca e tutti gli altri Venerabili fratelli e figli carissimi, che con tanto loro disagio vennero dal lontano Oriente a rendere più solenne questa ricorrenza nella capitale del mondo cattolico. Come colla massima compiacenza abbiamo assistito ieri al solenne Pontificale, che ci trasportava ai tempi di S. Giovanni Grisostomo, nelle Basiliche di Antiochia e di Costantinopoli, così oggi ci gode l'animo di vedervi qui riuniti per dare una prova novella del vostro attaccamento alla cattolica Chiesa e alla Sede Apostolica, e di perfetta adesione alla dottrina di Gesù Cristo di cui essa è depositaria. Volesse il Signore che come abbracciamo Voi nella carità di Gesù Cristo, così potessimo fare con tutti gli altri fratelli e figli che si mantengono lontani dal centro della cattolica unità! Perchè a Noi è oltremodo soave la rimembranza stessa delle glorie e dei meriti incomparabili che vanta l'Oriente. Ivi infatti è la culla dell'umano riscatto e le primizie del Cristianesimo, di là a guisa di fiume regale si diffuse nell'Occidente la dovizia dei beni inestimabili recatici dal Vangelo di Gesù Cristo. — Nè si spegnerà giammai la rinomanza di quegli illustri Orientali, che, inspirati e guidati dal genio del

cattolicismo, poterono salire ad ogni più pregiata grandezza, e mercè la santità, la dottrina, lo splendor delle impresse, raccomandare ai posteri la gloria del loro nome. Le quali cose riandando col pensiero ci sentiamo, come i nostri Predecessori, animati dalla più viva brama di adoperarci con ogni potere, affiinchè in tutto l'Oriente torni in fiore la virtù e la grandezza di una volta, e si distruggano quei falsi concetti e quei pregiudizî che diedero argomento alla fatale divisione.

E infatti la Chiesa ben lungi dal dimostrarsi ingiusta e parziale verso i popoli orientali, non ha mai cessato di tratarli con materna predilezione. Se si leggano il Martirologio et il Bollario Romano, gli atti dei Concilii particolari o generali tenuti in Occidente, come a Clermont, a Lione, a Firenze, a Trento, o piuttosto se si legga la storia di quindici secoli, sarà impossibile tacciare per un solo atto il Papato di rigore o di indifferenza verso l'Oriente.

Il nostro calendario dà un posto d'onore a tutti i santi Pontefici e Dottori dell' Oriente, la nostra liturgia è piena delle loro sapienti Omelie; de lettere e Costituzioni Pontificie mostrano una costante sollecitudine pei sacri interessi delle loro Chiese, e intorno a molti punti considerevoli della disciplina ecclesiastica, l'Occidente si contentò di difendere la propria tradizione, e si mostrò pieno d'indulgenza per le pratiche differenti delle Chiese Orientali. La Santa Chiesa tratta da un pensiero di pacificazione non ha forse sanzionato colla suprema sua autorità la preminenza che Constantinopoli aveva usurpato sui Patriarcati Apostolici dell' Oriente? Non è finalmente il Papato che ha chiamato a raccolta tutte le nazioni cristiane per togliere il divino anatema, che pesa sulla città deicida, e per riscattare Gerusalemme dal giogo degli infedeli? Che se tanti sforzi restarono senza un felice successo, voi lo sapete umanamente il motivo, o Venerabili Fratelli. Ma nessuna meraviglia che l'Oriente non abbia voluto associarsi ai Latini, per la liberazione dei luoghi santi, quando si rifiutarono di ascoltare le preghiere della Chiesa per la loro istessa libertà, e i figli ribelli preferirono alle tenerezze della madre un giogo durissimo.

Ciò non pertanto il Papato non ha mai cessato di piangere sulla sorte infelice di tanti figliuoli; e, per non ricordare fatti lontani, bastano le Lettere Encicliche del 6 Gennaio 1848 di Papa Pio IX, l' invito amoroso con cui lo stesso Pontefice, 8 Settembre 1868, colla carità la più viva e più delicata, col desiderio più ardente della pace e dell'unione, prega tutti i Vescovi dissidenti a venire al Concilio Vaticano e li scongiura ad imitare i loro predecessori, che

risposero all'appello dei Papi Gregorio X e Eugenio IV per recarsi al secondo Concilio di Lione e a quello di Firenze. Ma basterà per tutto la carità dimostrata dal Nostro immediato Predecessore Leone XIII, che, sempre preoccupato da questo pensiero, per gli Orientali non ha risparmiato preghiere, esortazione e sacrifici, e, in un momento solenne, nonchè distinguere con segni di vera predilezione un figlio, che ritornava tra le braccia del padre, con una singolare eccezione alle regole generali della ecclesiastica disciplina, gli concedeva i titoli, le insegne e gli onori della dignità vescovile malamente conferitagli da alcuni prelati disertori dalla catolica unità. Per il che, o Venerabili Fratelli, l'Oriente non ha altri nemici che le sue divisioni, i suoi errori, e la passione che lo ha fatto giuoco prima degli imperatori e poi dei suoi più accaniti nemici. E ciò che resta della dignità dell'Oriente è quello soltanto, che ha avuto il coraggio di stabilirsi sotto la benigna influenza di Roma. Siete voi, Venerabili Fratelli, che vivendo nella povertà e assoggettandovi a tutte le privazioni, tenete ancora in onore le sacre tradizioni dei vostri Antenati. Siete .voi che non risparmiate fatiche per convertire i vostri fratelli, siete voi, che formate il nostro gaudio e la nostra corona.

Ritornando pertanto ai vostri paesi dite a tutti, che la dignità e lo splendore dell' Oriente non è in alcun luogo tanto caro come a Roma. Che qui i diversi riti orientali sono trattati con onore, regolarmente celebrati in molte Chiese, e si uniscono frequenti alle ceremonie papali. Dite, che una Congregazione speciale è incaricata di vigilare sulla sua conservazione, come alla sua ortodossia. Che la Propaganda manda tutti gli anni a tutte le parti dell'Oriente dei giovani preti indigeni, ch'essa ha nutriti ed educati secondo le tradizioni ortodosse dei loro paesi, e ai quali impone la legge di restar fedeli ai riti delle rispettive loro nazioni. Dite che Roma è così attenta per togliere ogni pretesto alle divisioni, che resiste con fermezza allo zelo ardente dei neofiti, che vorrebbero abbracciare la sua disciplina.

Dite che l'Oriente resterà sempre il paese dell' aurora e che le sue plaghe ridenti non cesseranno di mandarci il lume della natura; ma, poichè il Signore ha eletto Roma per essere il testamento dello nuova alleanza, è di qua che spande i suoi raggi il sole della verità e della grazia come l'han proclamato di gran cuore gli stessi Orientali in tante occasioni.

Dite finalmente che il Papa guarda a loro con affetto straordinario, e fa voti che per l'intercessione del santo glorioso, di cui

celebriamo le feste, si rinnovi per le Chiese di Oriente il fatto dei primi secoli della Chiesa, quando dall'Oriente erano chiamati gli Anacleti, gli Evaristi, i Telesfori, i Zosimi, i Teodori ed altri fino al terzo Gregorio a governare la Chiesa di Gesù Christo.

A tal uopo nell' umiltà del nostro cuore supplichiamo caldamente il Principe dei Pastori, perchè si degni far balenare la divina sua luce alle menti di tanti traviati e infondere loro quel generoso coraggio, che li faccia entrare nell'unico ovile di Cristo, e riconoscere la sovrana autorità dell' unico supremo pastore di tutta la Chiesa.

Intanto a pegno della viva nostra gratitudine e della nostra particolare affezione impartiamo a voi Venerabili Fratelli e diletti Figli e a tutti i cattolici dell'Oriente l'Apostolica benedizione.

---

3. Verwerfung der geistlichen Unterstützungsvereine in Frankreich durch den Papst.

Wir werden das nachfolgende Schreiben Pius' X. an die französischen Kardinäle, in welchem die »Mutualités ecclésiastiques« oder geistlichen Unterstützungsvereine die Billigung Roms nicht gefunden haben, nur dann verstehen, wenn man die Angelegenheit vom grundsätzlichen Standpunkte aus betrachtet, insofern hier eine kleine Konzession seitens der Kirchenfeinde nur dazu dienen würde, wesentliche Rechte der Kirche preiszugeben. Jeder Einzelfall in dieser Beziehung ist eben im Lichte der gesamten Entwicklung der Verhältnisse der Kirche in Frankreich zu nehmen. Jeder Versuch des Staates, eine Milderung der einmal bestehenden Verhältnisse in nebensächlichen Dingen eintreten zu lassen, muss als ein Scheinmanöver betrachtet werden, um den Katholiken noch mehr Sand in die Augen zu streuen. Der Massstab, von dem der apostolische Stuhl derartige Versuche bemisst, ist die Freiheit der Kirche und die Erhaltung ihrer wesentlichen Rechte. Auf diesem Standpunkte steht das folgende Schreiben des hl. Vaters:

PIUS PP. X.

A NOS TRÈS CHERS FILS
LES CARDINAUX

Victor-Lucien Card. *Lecot*, Archevêque de Bordeaux.
Pierre-Hector Card *Coullié*, Archevêque de Lyon.
Louis-Henri Card. *Luçon*, Archevêque de Reims.
Paulin-Pierre Card *Andrieu*, Evêque de Marseille.

Nos très chers Fils,

Le moment Nous parait venu de vous faire connaître les décisions que Nous avons prises au sujet des *Mutualités* dites *approuvées* afin que par votre entremise tous les membres de l'Episcopat et du clergé Français en soient informés.

Nous avons examiné la question avec le plus grand soin et à tous les points de vue, désireux, comme Nous l'étions, de trouver un moyen d'épargner aux ecclésiastiques Français de nouveaux sacrifices. Dans Notre amour pour la France et pour ses prêtres, dont Nous suivons à chaque pas les admirables efforts de générosité sous le coup des plus cruelles épreuves, Nous étions disposé à autoriser les plus larges concessions, pourvu que la loi eût permis aux prêtres de France de sauvegarder leur dignité et les règles de la discipline ecclésiastique. — Mais voici que l'on demande au clergé Français de former des *Mutualités* ouvertes à toux ceux qui se réclameraient de quelque façon que ce soit du titre *d'intéressés*, sans moyen légal d'écarter de leurs rangs des égarés ou même des membres exclus de la communion de l'Eglise. On demande en somme aux ecclesiastiques Français de se constituer en corps séparé, et d'oublier en quelque sorte leur caractère de prêtres en communion avec le Siège Apostolique. Ils devraient se considérer comme de simples citoyens, mais des citoyens privés du droit accordé à tous les Français d'exclure de leurs mutualités des sociétaires indignes. Et tout cela pour pouvoir recueillir des avantages matériels, fort discu tables et précaires et entourés de restrictions hostiles à la hiérarchie, dont le moindre contrôle est positivement et explicitement exclus de par la loi.

C'est dans l'exercice de leur saint ministére, généreusement accordé à tous leurs concitoyens sans distinction, d'un bout à l'autre de la France, que les prêtres âgés et infirmes acquiérent le droit à des secours pourtant si minimes, et cependant on refuse de reconnaître ces fonctions ecclésiastiques et par le fait même les services qu'ils rendent sans cesse à l'Eglise et à leur Patrie. Tandis que les auteurs de la loi cherchent à éviter l'odieux d'avoir enlevé le pain aux pauvres prêtres âgés et infirmes, ils s'offrent à rendre une petite partie de tant de biens séquestrés, mais ce qu'ils donnent d'une main ils le marchandent de l'autre par des restrictions et des mesures d'exception. Dans ces conditions il ne Nous est pas possible d'autoriser la formation des *Mutualités approuvées*. Avec sa clairvoyance habituelle notre illustre Prédécesseur écrivait en 1892 aux Evêques de France, que dans la pensée des ennemis la séparation de l'Eglise de l'Etat devait être «l'indifférence absolue du Pouvoir

à l'égard des intérêts de la société chrétienne, c'est à dire de l'Eglise, et la négation même de son existence». Et Léon XIII ajoutait: «Ils font cependant une réserve qui se formule ainsi: Dès que l'Eglise, utilisant les ressources que le droit commun laisse aux moindres des Français, saura, par un redoublement de son activité native, faire prospérer son œuvre aussitôt l'Etat intervenant pourra et devra mettre les catholiques Francais hors du droit commun lui-même. Pour tout dire en un mot, l'idéal de ces hommes serait le retour au paganisme: l'Etat ne reconnait l'Eglise qu'au jour où il lui plait de la persécuter». C'est hélas! ce que nous voyons aujourd'hui.

Plus grave encore est la question des fondations de Messes, patrimoine sacré sur lequel on a osé mettre la main au détriment des âmes et en sacrificant les dernières volontés des testateurs. Il est incontestable en effet que ces fondations devaient servir, dans la pensée des défunts, à faire célébrer les saintes Messes non pas d'une façon quelconque ou par qui que ce soit, mais dans la forme légitime et en parfaite conformité avec la discipline de l'Eglise catholique. Or, au lieu de restituer ces fondations sans entraves, on les offre à des *Mutualités* que l'on dépouille explicitement de tout caractère ecclésiastique et auxquelles de par la loi on interdit toute intervention légale de l'Episcopat. La loi en effet ne reconnait aucune intervention de l'autorité ecclésiastique, qui se trouverait désormais dépourvue de toute force légale pour assurer toujours et partout la célébration légitime des saintes Messes, et par là même, malgré toutes les mesures que pourrait prendre l'Episcopat, et malgré le bon vouloir de la majorité des très dignes prêtres de France, la célébration de ces Messes serait exposée aux plus redoutables périls. Or Nous devons sauvegarder la volonté des testateurs et assurer la célébration légitime en toute circonstance du saint Sacrifice. Nous ne pouvons donc autoriser un système, qui est en opposition avec les intentions des défunts et contraire aux lois qui régissent la célébration légitime de l'acte le plus auguste du culte catholique. C'est avec une profonde tristesse que Nous voyons ainsi se consommer des spoliations sans nombre par la mainmise sur le patrimoine des morts. Dans le but d'y rémédier autant que possible, Nous faisons appel à tous Nos chers prêtres de France de vouloir une fois l'année célébrer une Messe aux intentions des pieuses fondations, comme Nous le ferons Nous même une fois par mois. En outre et malgré les limites restreintes de Nos ressources, Nous avons déjà déposé la somme nécessaire pour la célébration de deux mille Messes par an aux mêmes intentions, afin que les âmes des trépassés ne

soient pas privées de suffrages auxquels elles avaient droit et que la loi, telle qu'elle est conçue aujourd'hui, ne respecte plus.

C'est avec toute l'effusion de Notre âme, et comme gage de Notre très vive et paternelle affection pour la France, que vous donnons, Nos très chers Fils, à vous, à votre clergé, et aux fidèles de vos diocèses, la bénédiction Apostolique.

Donné à Rome, 17. Mai de l'année 1908, de Notre Pontificat la cinquième.

PIUS PP. X.

---

4. Fakultäten der französischen Bischöfe bezüglich Veräusserung von Kirchengütern.

Monseigneur,

Le Saint-Père, désireux, dans les pénibles conditions actuelles de l'Eglise de France, de faciliter aux Evêques l'administration de leurs diocèses, et de pouvoir à la conscience des fidèles en ce qui concerne l'aliénation des biens ecclésiastiques usurpés par le gouvernement, a jugé opportun d'envoyer aux Ordinaires les instructions et les pouvoirs cijoints, visant certains cas plus pratiques et plus fréquents.

Relativement aux biens immeubles, Sa Saintété accorde aux Ordinaires le pouvoir soit d'admettre à une équitable composition (nn. 1—7) et d'absoudre des censures ceux qui en auraient achetés, sans autorisation préalable de l'Eglise (nn. 9—12), soit d'en permettre l'acquisition, sous la réserve que l'acquéreur entre aussitôt en composition avec l'autorité ecclésiastique (nn. 13—14).

Une exception est faite quant à l'achat des églises, des évêchés, des séminaires et des presbytères; les évêques auront dès lors, pour chaque cas qui s'en présentera, à recourir au Saint-Siège, en lui exposant le fait avec toutes ses circonstances (n. 15).

Les Ordinaires ont aussi la faculté de pourvoir à la conscience de ceux, qui, sans permission légitime, auraient exercé pour leur utilité personnelle l'action en reprise, en revendication, en révocation ou en résolution des biens ecclésiastiques grevés de fondations pieuses (n. 8). Ils devront exhorter les fidèles à intenter ces actions dans le but d'assurer l'exécution des obligations imposées par les fondateurs (n. 16).

Ils pourront en outre permettre à ceux, dont les biens seraient grevés de charges de célébration de messes ou en faveur d'œuvres pies, de les libérer, moyennant le versement d'une somme suffisante pour remplir ces charges (n. 17).

Enfin le Saint-Père a daigné accorder aux Evêques d'autres pouvoirs relativement aux biens mobiliers et aux locations (nn. 18—22).

Les Ordinaires devront avoir soin de faire instruire les fidèles des lois de l'Eglise en cette matière; que ceux-ci soient informés notamment des censures et des peines édictées par le saint Concile de Trente contre quiconque achèterait, sans autorisation de qui de droit, des biens ecclésiastiques usurpés par les gouvernements; que s'ils avaient commis pareille faute, ils n'en pourraient être absolus, que moyennant une équitable composition avec l'Eglise, par suite de laquelle ils resteraient dispensés de la restitution des biens.

Agréez, Monseigneur, l'expression de mes sentiments dévoués en N.-S.

Rome, le 24 Septembre 1907.

R. Card. *Merry del Val.*

Ex audientia SSmi, die 21 Septembris 1907.

SSmus D. N. Pius divina providentia PP. X referente me infrascripto Cardinali a Secretis Status, attentis specialibus circumstantiis in quibus nunc Ecclesia catholica in Gallia versatur, fidelium spirituali bono consulere cupiens in iis quae bonorum ecclesiasticorum alienationem respiciunt, facultates quae sequuntur illius nationis Ordinariis concedere dignatus est.

A. — Facultates de bonis immobilibus.

I.

1. *Admittendi* ad aequam compositionem, iuxta normas quae sequuntur, christifideles qui bona immobilia Ecclesiae erepta sine eiusdem Ecclesiae venia acquisierunt; vel acquisita alienaverunt; et praedictorum haeredes et quoscumque successores.

2. Procedat Ordinarius, in compositione facienda, de intelligentia aliorum Ordinariorum si quorum intersit, et de consensu eorum qui respectivas causas pias canonice repraesentant, aliorumque canonice interesse habentium.

3. In quantitate aequae compositionis determinanda considerentur:

a) fundorum valor realis eo tempore quo compositio initur;

b) pretium emptionis;

c) praesens oratorum status;

d) id in quo ipsi oratores cum damno Ecclesiae ditiores facti sunt;

e) onera pia, quorum, si adsint, praecipue ratio habenda est.

Quoad vero eorumdem onerum redemptionem, condonationem vel reductionem, quatenus opus fuerit, provisum est in sequenti n. 17.

4. Benignior esse potest compositio si pretium solutum, citra culpam emptoris, superet praesentem valorem fundorum; et pro haeredibus eorum, qui bona ecclesiastica ut supra iniuste possederunt, sed alias causas pias fundaverunt aut iuvarunt.

5. Ordinarius, quando agitur de fundis in quibus aliqua sita est ecclesia, vel agitur de rebus sacris mobilibus, oratores oretenus moneat de obligatione qua tenentur faciendi, sub directione Ordinarii pro tempore, quod poterunt pro sacrarum aedium et templorum conservatione, et res sacras nunquam in usus profanos convertendi seu deputandi, idque debitis modis notificandi suis haeredibus et successoribus.

6. Pecuniae vero summas ex compositione acceptas, etiam tennes, ipse Ordinarius quamprimum et quam tutissime possit, favore causarum piarum ad quas de iure pertinent, in titulos liberos *(valeur au porteur)* quos viri competentes tutos agnoverint, investire et ad nutum S. Sedis conservare satagat; neque alienet sine eiusdem venia, neque commutet, nisi urgeat necessitas et tempus non suppetat recurrendi ad S. Sedem.

Quod si supradictae summae pertineant ad causam piam alterius dioecesis, transmittendae erunt ad eiusdem Ordinarium.

Si eaedem pertineant ad Ordines vel Congregationes religiosas, requiritur ut eis tradi possint, venia S. Sedis in singulis casibus.

Quod si summae spectarent ad causam piam iam extinctam, vel ad ecclesiam in qua divina officia amplius celebrari non valeant, Ordinarius ipsarum fructus impendat in bonum alterius causae piae, praesertim ecclesiarum, presbyterorum et clericorum pauperum, prout melius in Domino iudicaverit, celebratis tamen missis et caeteris persolutis suffragiis, si quae praefinita fuerint.

7. Nullum documentum peractae compositionis cuipiam tradatur; quod si illud omnino exigatur, Episcopus iis qui se composuerunt, poterit in scriptis id tantum declarare: *eos omni obligatione conscientiae erga Ecclesiam ratione fundorum etc., exemptos et solutos esse.*

8. Ad compositionem Ordinarius admittere poterit etiam fideles qui iuxta leges civiles per actionem recuperationis *(action en reprise, en revendication, révocation ou en résolution)* in utilitatem propriam vindicarunt bona sive immobilia sive mobilia, Ecclesiae donata pro legatis piis adimplendis, quoties vindicata bona ex integro Ecclesiae restituere nequeant.



II.

9. *Absolvendi*, Apostolica auctoritate, sive per se sive per aliam idoneam ecclesiasticam personam, ad hoc in singulis casibus subdelegandam, oratores in praemissis culpabiles, postquam ut supra se composuerint, a censuris et poenis ecclesiasticis in quas propterea quomodolibet inciderint, cum congrua poenitentia salutari et reparationi scandali, meliori quo fieri poterit modo, prudenti iudicio absolventis.

10. Qui ob paupertatem compositionem inire nequeunt, absolvi poterunt cum obligatione ut si ad meliorem conditionem devenerint, Ecclesiae satisfaciant, ac interim scandalum removeant.

Item qui statim nequeunt statutam compositionem solvere, si obligationem emittant de ea opportuno tempore solvenda; remoto interim scandalo.

11. Ordinarius moneat confessarios ut si ad poenitentes in periculo mortis constitutos et in praemissis culpabiles vocentur, prudenter compositionem urgeant; quod si haec obtineri nequeat vel quia tempus non suppetit vel ob alias rationabiles causas, satis erit si aegrotus eam haeredibus imponat, vel serio promittat eam initurum si convaluerit, remoto scandalo.

12. Ordinarius confessariis sibi benevisis, tempore quadragesimae, vel sacrarum missionum, vel urgente paschali praecepto, facultatem concedere poterit absolvendi eos qui compositionem statim inire nequeunt, dummodo iidem serio promittant se intra duos menses ab accepta absolutione, recursum habituros ad Ordinarium pro obtinenda compositione, remoto interim scandalo.

III.

13. *Permittendi* christifidelibus ut bona Ecclesiae acquirere valeant, remoto scandalo et ea conditione ut statim ad compositionem, ut supra faciendam, deveniant.

14. Si agatur de bonis ad Ordinem vel Congregationem religiosam pertinentibus, requiritur consensus Superiorum eiusdem Congregationis.

15. Exceptas tamen voluit Sanctitas Sua ecclesias, seminaria nec non domus episcopales et parochiales, pro quibus emendis ad S. Sedem recurrendum erit in singulis casibus.

16. Ordinarius permittere poterit (imo suadeat) ut fideles qui iuxta leges civiles ius habent, actionem recuperationis *(action en reprise, en revendication, en révocation ou en résolution)* exerceant ad hoc, ut pia onera iuxta mentem fundatorum adimpleri possint.

Datur autem Ordinario facultas concedendi oratoribus partialem remissionem bonorum recuperatorum, quoties speciales circumstantiae in aliquo casu occurrant, quae iuxta prudens eiusdem Ordinarii iudicium et conscientiam, id exigant.

IV.

17. *Indulgendi* iis qui super bonis quibuscumque habent imposita legata pia vel missarum onera, ut ea redimere valeant data summa, cuius fructus quotannis redditus sufficientes ac tutos praebeat pro integro eorumdem onerum adimplemento. Quod si aliqua condonatio ex toto vel ex parte, si eis satisfactum non fuerit, vel reductio pro futuro, sive ad tempus sive in perpetuum, concedenda videatur, id Ordinarius facere poterit, omnibus tamen circumstantiis et causis consideratis et perpensis.

B. — Facultates de rebus mobilibus et conductionibus.

Insuper eadem Sanctitas Sua praelaudatis Ordinariis infrascriptas concedit facultates, quibus sive per se sive per vicarium in spiritualibus generalem, sive per alias idoneas ecclesiasticas personas ad hoc, etiam habitualiter, specialiter subdelegandas, uti licite et libere valeant.

I.

18. *Indulgendi* christifidelibus ut res annonarias, fructus terrae, res mobiles, vel inter mobiles adnumerandas, ad ecclesias aut loca pia spectantes, et a Gubernio usurpatas, acquirere licite valeant, remoto prudenter scandalo, atque erogata aliqua eleemosyna favore praesertim ecclesiarum seu personarum, ad quas res ipsae spectabant, ab Ordinario sive a subdelegato taxanda, quatenus emerint pretio quod iudicio Ordinarii aut subdelegati fuerit minus iusto: ita tamen, ut si agatur de rebus quae non sint usu consumptibiles, sive quae servando servari possint, earum rerum elenchum Ordinario tradere emptores teneantur, et parati sint eas quandocumque ecclesiis, seu locis piis, recepto soluto pretio restituere; et curando pro viribus, ut supellectiles, vasa ac utensilia sacra in usum aliarum ecclesiarum transferantur, nec in usus profanos assumantur.

II.

19. *Providendi* sub iisdem conditionibus ut supra, et praevia eorum absolutione cum congrua poenitentia salutari, iis qui easdem res iam emerint.

III.

20. *Indulgendi* pariter christifidelibus, ut bona ecclesiastica a Gubernio occupata, vel ab iis qui a Gubernio illa acquisierunt sine licentia S. Sedis, conducere, seu iam conducta retinere valeant, imposita illis aliqua eleemosyna favore personarum seu ecclesiarum, ad quas eadem bona de iure pertinent, quatenus conduxerint pretio quod iudicio Ordinarii seu subdelegati fuerit minus iusto, et obligatione faciendi quantum poterunt sub directione Ordinarii pro conservatione praesertim sacrarum aedium ac templorum, quae eisdem bonis fuerint adnexa, ac praevia absolutione cum poenitentia salutari quatenus illicite conduxerint, nec non remoto ac reparato scandalo.

21. Quamvis autem optandum maxime sit, ut huiusmodi conductiones ad breve tempus fiant, Sanctitas Sua declarat non obstare quominus, sic iubente Gubernio seu locatore, conductio fiat ultra triennium, sed tamen infra decennium.

22. Vult autem SSmus Pater ut locationes ecclesiarum seminariorum, domorumque episcopalium et parochialium permitti nequeant nisi in casibus necessitatis vel evidentis Ecclesiae utilitatis.

Contrariis quibuscumque minime non obstantibus.

Datum Romae, ex Aedibus Vaticanis die, mense et anno praedictis.

R. Card. *Merry del Val.*

---

5. Verleihung der Fakultät zur Weihung von Rosenkränzen an Priester, welche sich dem Werke der Glaubensverbreitung widmen.

PIUS PP. X.

Ad perpetuam rei memoriam.

Cum Nobis App. Principis Cathedram obtinentibus antiquius nihil sit magis, quam ut Catholicum nomen latius per orbem propagetur, et inter gentes longo terrarum marisque spatio disjunctas errorum umbram Evangelii lumen depellat, pias Fidelium societates, quae ad sacras expeditiones provehendas intendunt, et divini verbi praecones stipe errogata sustentant, peculiaribus privilegiis ac spiritualibus gratiis cohonestare ac ditare satagimus. Hoc quidem consilio, cum Conciliorum centralium Praesules Pii Operis Propagationis Fidei Nos enixis precibus flagitaverint ut sacerdotibus, qui operam suam praedicto Operi impendent, veniam largiri dignaremur benedicendi Rosariis, sive Coronis precatoriis, eisque applicandi indulgentias,

quae a Patribus Crucigeris vulgo appellantur, Nos piis huiusmodi precibus annuendum libenter existimavimus. Quae cum ita sint, de Omnipotentis Dei misericordia ac BB. Petri et Pauli App. Eius auctoritate confisi, cuicumque Sacerdoti cui nunc et in posterum ubique terrarum munus demandatum fuerit, in aliqua Paroecia aut in aliqua Communitate, colligendi eleemosynas pro Pio Opere Propagationis Fidei, quantacumque sit pecuniae vis quae ab ipso colligatur, autem etiam illi, qui de propria stipe in capsam ejusdem Pii Operis inferat pecuniae summam illi parem quam una Decuria solveret, et cuique pariter Sacerdoti, qui ad quodcumque Concilium seu Comitatum ipsi Pio Operi dirigendo vel promovendo pertinet, aut etiam qui ab Episcopo designatus Rector Dioecesanus omnibus fungitur muneribus quae forent explenda per Concilium seu Comitatum eiusdem Pii Operis, nec non Sacerdoti qui in anno summam sespondentem mille subscriptionibus in capsam Pii Operis intulerit, undecumque eam acceperit, durante respectivo munere, facultatem concedimus benedicendi unico Crucis signo, de consensu Ordinarii loci in quo dictam facultatem exerceat, Rosaria, sive Coronas precatorias, eisque adnectendi Indulgentias a Patribus Crucigeris appellatas, nempe indulgentiam quingentorum dumtaxat dierum, defunctis quoque applicabilem, a Christifidelibus lucrandam quoties aliquam ex eisdem Coronis manu gerentes Orationem Dominicam vel Salutationem Angelicam devote recitaverint, dummodo tamen Coronae ita benedicendae iuxta typum Coronarum SSmi Rosarii B. M. V. fuerint confectae. Tandem largimur, ut, si forte contingat pecuniae summam durante anni curriculo colligendam esse praestituta minorem, nihilominus Sacerdoti, qui anno praecedente summam integram collegerit, fas esto dicta benedicendi coronis facultate uti, ad finem usque vertentis computationis. Et Sacerdoti similiter, qui una vice ex aere proprio in capsam Pii Operis summam intulerit quae illam aequet quam mille adscripti solverint, ut sua naturali durante vita praedicta facultate gaudere possit ac valeat praesentium tenore concedimus.

Praesentibus perpetuo valituris.

Datum Romae apud S. Petrum sub annulo Piscatoris die I Februarii MDCCCCVIII Pontificatus Nostri Anno Quinto.

Card. *Merry del Val*
ex Secretis Status.

Loc. Sig.

Concordat cum originali.
Lugd., die 7a Martii 1908.
in festo Sti Thomae Aquinatis
† Petrus Card. *Coullié*, Arch. Lugd. et Vienn.
Galliarum Primas.

Loc. Sig.



6. Entscheidungen der S. Congr. Conc. betr. die eherechtlichen Dekrete „Ne temere" und „Provida".

Nachdem die S. Congr. Conc. bereits unterm 1. Februar 1908 eine Reihe von Entscheidungen auf Anfragen bezüglich der beiden oben erwähnten eherechtlichen Dekrete erlassen, sind abermals von derselben Kongregation unterm 28. März solche Resolutionen erfolgt, die der hl. Vater unterm 30. März bestätigte. Für Deutschland ist besonders Nr. III. der unten abgedruckten Entscheidungen wichtig. Hienach gilt die Ausnahme der Konstitution Pius' X. »Provida« für gemischte Ehen nur für solche Katholiken, die nicht bloss innerhalb der Grenzen des Deutschen Reiches eine gemischte Ehe eingehen, sondern auch innerhalb desselben geboren sind. Ein Deutscher, der ausserhalb Deutschlands geboren ist, kann das Privileg nicht in Anspruch nehmen. Die Anfragen bezw. die Entscheidungen lauten:

Romana et aliarum dubiorum circa decretum de sponsalibus et matrimonio.

In plenariis comitiis ab hac S. C. habitis die 1 Februarii 1908 proposita fuerunt, inter alia, dirimenda duodecim dubia decretum *Ne temere* respicientia. Resolutiones autem et declarationes ab Emis Patribus editas, in audientia diei 4 ejusdem mensis Februarii Emo Card. Praefecto concessa, SSmus Dominus Noster ratas habere et confirmare benigne dignatus est easque vulgari mandavit, contrariis quibuscumque non obstantibus.

Interim quum ad tertium propositum dubium, nempe: *utrum validum sit matrimonium contractum a catholico ritus latini cum catholico ritus orientalis, non servata forma a decreto* Ne temere *statuta*, responsum prodierit: *Dilata et exquiratur votum duorum Consultorum, qui prae oculis habeant leges hac de re vigentes apud Orientales*; huiusmodi votum a duobus Consultoribus expostulatum fuit, et tertium additum super aliis eadem in materia dubiis ad hanc S. C. oblatis.

Dubia I. Utrum validum sit matrimonium contractum a catholico ritus latini cum catholico ritus orientalis, non servata forma a decreto *Ne temere* statuta.

II. An in art. XI, § 2 eiusdem decreti sub nomine *acatholicorum* comprehendantur etiam schismatici et haeretici rituum orientalium.

III. Num exceptio, per Const. *Provida* in Germania inducta, censenda sit uti mere localis, aut etiam personalis.

IV. An Ordinarii et parochi nedum explicite sed etiam implicite »*invitati ac rogati*«, dummodo tamen »*neque vi neque metu gravi constricti requirant excipiantque contrahentium consensum*«, valide matrimoniis assistere possint.

V. An ad licitam matrimonii celebrationem habenda sit ratio dumtaxat menstruae commorationis, aut etiam quasidomicilii.

VI. Utrum sponsalia, praeterquam coram Ordinario aut parocho, celebrari valeant etiam coram ab alterutro delegato.

VII. Utrum sponsalia celebrari possint dumtaxat coram Ordinario vel parocho domicilii aut menstruae commorationis, an etiam coram quolibet Ordinario aut parocho.

Resolutiones. Quibus dubiis in generali Congregatione diei 28 Martii 1908 praepositis Emi Patres S. C. Concilii, omnibus sedulo perpensis, respondendum mandarunt:

Ad I. Negative.

Ad II. Affirmative.

Ad III. Exceptionem valere tantummodo pro natis in Germania ibidem matrimonium contrahentibus, facto verbo cum SSmo.

Ad IV. Affirmative.

Ad V. Affirmative ad primam partem, negative ad secundam.

Ad VI. Negative.

Ad VII. Posse celebrari coram quolibet Ordinario aut parocho, dummodo intra limites territorii eiusdem Ordinarii vel parochi.

Die autem 30 dicti mensis Martii SSmus Dnus Noster, audita relatione infrascripti Secretarii S. C. Concilii, supra relatas Emorum Patrum resolutiones ratas habuit et approbavit, quibuslibet in contrarium minime obstantibus.

† *Vincentius* Card. *Ep. Praenest.* Praefectus.

B. Pompili, Secretarius.

---

7. Neue Formel für Glockenweihe.

Benedictio novae campanae, quae ad usum ecclesiae sive sacelli inserviat.

Die Weihe der Glocken ist nach dem Pontificale Rom. den Bischöfen reserviert, die aus eigener Machtvollkommenheit nicht einmal einen Priester delegieren können, sondern hiezu besonderer Fakultät vom hl. Stuhle bedürfen. Nur für Glocken, die zu profanen Zwecken dienen sollen, wurde 1892 (d. d. 4. Martii) ein einfacherer Ritus vorgeschrieben ohne unctio s. chrismatis; diese Weihe konnten deshalb die Bischöfe kraft eigener Vollmacht einem einfachen Priester übertragen. Vorliegendes Dekret gibt nun eine Weiheformel auch

für Kirchenglocken, die keine Salbung mit hl. Öle vorschreibt und deren Gebrauch ohne weiteres vom Bischof einem Priester gestattet werden kann, obwohl «quod attinet ad ecclesias consecratas in benedictione signi vel campanae decentius servatur ritus Pontificalis Romani». Der Regel nach wird sich demnach die Anwendung dieser Formel beschränken auf die Weihen von Glocken für Kapellen und nicht konsekrierte Kirchen.

℣. Adjutorium nostrum in nomine Domini.
℟. Qui fecit coelum et terram.
Psal. 50. Miserere mei, Deus . . .
Psal. 53. Deus, in nomine tuo . . .
Psal. 56. Miserere mei Deus, miserere mei . .
Psal. 66. Deus misereatur nostri . . .
Psal. 69. Deus in adjutorium meum . . .
Psal. 85. Inclina Domine aurem tuam . . . .
Psal. 129. De profundis clamavi . . . .
℣. Kyrie eleison.
℟. Christe eleison.
℣. Kyrie eleison. Pater noster, *secreto.*
℣. Et ne nos inducas in tentationem.
℟. Sed libera nos a malo.
℣. Sit nomen Domini benedictum.
℟. Ex hoc nunc et usque in saeculum.
℣. Domine, exaudi orationem meam.
℟. Et clamor meus ad te veniat.
℣. Dominus vobiscum.
℟. Et cum spiritu tuo.

Oremus.

Deus, qui per beatum Moysen, legiferum famulum tuum tubas argenteas fieri praecepisti, quibus dum sacerdotes tempore sacrificii clangerent, sonitu dulcedinis populus monitus ad te adorandum fieret praeparatus, et ad celebrandum conveniret: praesta quaesumus; ut hoc vasculum, sanctae tuae Ecclesiae praeparatum, a Spiritu Sancto per nostrae humilitatis obsequium sancti † ficetur, ut per illius tactum et sonitum fideles invitentur ad sanctam ecclesiam et ad praemium supernum. Et cum melodia illius auribus insonuerit populorum, crescat in eis devotio fidei, procul pellantur omnes insidiae inimici, fragor grandinum, impetus tempestatum, temperentur infesta tonitrua, prosternat aereas potestates dextera tuae virtutis: ut hoc audientes tintinnabulum contremiscant et fugiant ante sanctae crucis vexillum

in eo depictum. Quod ipse Dominus noster praestare dignetur, qui absorpta morte per patibulum crucis regnat in gloria Dei Patris cum eodem Patre et Spiritu Sancto, per omnia saecula saeculorum.

℞ Amen.

Nunc Officians ponit incensum in thuribulum et benedicit; et primum aqua benedicta aspergit circumeundo campanam, choro dicente:

Asperges me Domine hyssopo et mundabor: lavabis me et super nivem dealbabor.

Dein incensat circumeundo campanam, choro dicente:

Dirigatur Domine oratio mea: sicut incensum in conspectu tu.

Officians prosequitur:

Oremus

Omnipotens dominator Christe, quo secundum carnis assumptionem dormiente in navi, dum oborta tempestas mare conturbasset, te protinus excitato et imperante dissiluit: tu necessitatibus populi tui benignus succurre; tu hoc tintinnabulum Sancti Spiritus rore perfunde; ut ante sonitum illius semper fugiat bonorum inimicus, invitetur ad fidem populus christianus, hostilis terreatur exercitus, confortetur in Domino per illud populus tuus convocatus, ac sicut davidica cithara delectatus desuper descendat Spiritus Sanctus: atque ut Samuele agnum lactentem mactante in holocaustum regis aeterni imperii, fragor aurarum turbam repulit adversantium; ita dum huius vasculi sonitus transit per nubila, Ecclesiae tuae conventum manus conservet angelica, fruges credentium, mentes et corpora salvet protectio sempiterna. Per te, Christe Jesu, qui cum Deo Patre vivis et regnas in unitate eiusdem Spiritus Sancti Deus, per omnia saecula saeculorum.

℞. Amen.

℣. In honorem Sancti N.

℞. Amen.

Tum Officians producit super campanam benedictam signum crucis et discedit cum ministris.

Romana

Expostulatum est a Sacra Rituum Congregatione:

An praeter ritum de benedictione simplici novae campanae, quae tamen ad usum ecclesiae non inserviat, uti in *Appendice* ad Rituale Romanum, et ritum de benedictione signi vel campanae pro ecclesia vel sacello, uti in Pontificali Romano (de quo utroque ritu agitur in decreto n. 3370 *Sedunen.* 4. Maii 1892) adhiberi possit alter brevior ritus ad campanas in usum sacrum benedicendas. Et Sacra eadem

Congregatio, ad relationem subscripti Secretarii, exquisita Commissionis Liturgicae sententia omnibusque accurate perpensis, ita rescribendum censuit: Affirmative cum ritu adprobato, prouti extat in superiori exemplari: Attamen haec benedictio ab Episcopo, vel ab aliis facultatem habentibus facienda est; et quod attinet ad ecclesias consecratas in benedictione signi vel campanae decentius servetur ritus Pontificalis Romani. Quam resolutionem SSmo Domino Nostro Pio Papae X per infrascriptum Cardinalem Sacrae Rituum Congregationi Praefectum relatam, Sanctitas Sua in omnibus ratam habere atque approbare dignata est.

Die 22. Januarii 1908.

S. Card. *Cretoni*, Praefectus.

† *D. Panici*, Arcniep. Laodicen., Secretarius.

---

8. Bination.

Auf verschiedene Anfragen hat die S. Congr. Conc. den Beschluss gefasst, über die Praxis der Bination einen allgemeinen Erlass auszuarbeiten mit folgender Begründung:

De moderanda lege binationis Missae (Bonon. et aliar).

Gravis quaestio de Missae iteratione, quae jam anteactis temporibus non semel agitata fuit, hodie praesertim, ob peculiaria rerum ac temporum adjuncta, in praxi majores ac frequentiores praesefert difficultates. Quocirca factum est ut nonnulli locorum Ordinarii ex dissitis etiam regionibus, ancipites existentes in concedenda vel denegauda Missae binatione, recursum habuerunt ad hanc S. C. pro opportunis instructionibus; alii e contra instantias porrexerunt pro iterando Sacro nedum in casu verae fidelium necessitatis sed simplicis etiam utilitatis seu commoditatis.

Quin imo, quum disciplina circa Missae iterationem hucusque vigens plus aequo liberam fortasse relinqueret interpretationem, non raro evenit ut contraria praxis circa binationem induceretur inter dioeceses etiam finitimas. Hinc praesertim ex nimis lata legis interpretatione alicubi graves exorti sunt abusus et populi scandalum.

Hisce igitur perpensis, quum non sat sufficiens visum sit in casu recurrere ad medium ordinarium privatae responsionis, vel concessionis aut denegationis gratiae, res ex professo proposita fuit in plenariis comitiis, ut statueretur an et quas regulas practicas in re decernere oporteret, ut tandem aliquando obtineretur ubique optata conformitas in Sacri binatione . . . . Quaeritur igitur num, servata

praesenti binationis disciplina, expediat nonnullas dumtaxat dispositiones, prout a Consultore indigitantur, superaddere pro tutiori legis interpretatione ac observantia.

Responsum: Emi Patres S. C. Concilii, omnibus perpensis, in plenario coetu diei 23. Novembris 1907 decernendum statuerunt:

Quoad quaestionem generalem fiant litterae circulares juxta mentem, et quoad quaestiones particulares jucta votum Consultoris.

Der Erlass selbst wird später erfolgen.

---

9. Kirchliche Bestimmungen über die Leichenverbrennung.

Aus den Erklärungen und Entscheidungen des hl. apostolischen Stuhles über die Feuerbestattung wurden im Sinne der Beschlüsse sämtlicher Bischöfe Österreichs in der Plenarversammlung des Jahres 1891 nachstehende Bestimmungen hervorgehoben und dem hochw. Klerus zur gewissenhaften Beachtung kundgegeben:

1. Jedem katholischen Christen ist es streng verboten, einem Feuerbestattungsverein als Mitglied beizutreten oder Verfügungen zur Verbrennung des eigenen Leichnams zu treffen oder die Leiche eines anderen verbrennen zu lassen. (S. Cong. Inquis. 19. Mai 1886.)

2. Den Katholiken, die aus irgendwelchen Gründen die Feuerbestattung für sich angeordnet haben, können, wenn sie trotz Abmahnung sich hartnäckig weigern, eine solche Verfügung zurückzunehmen, die hl. Sakramente nicht gespendet werden. (S. Cong. Inquis. 27. Juli 1892.)

3. Die Leichen von Katholiken, welche nicht auf eigene Verfügung hin, sondern über Anordnung der Hinterbliebenen der Feuerbestattung zugeführt werden, dürfen auf die ortsübliche Weise vom Hause ausgesegnet und in der Kirche eingesegnet werden und es können für sie die Seelengottesdienste öffentlich gefeiert werden. Am Orte der Leichenverbrennung darf jedoch keinerlei rituelle kirchliche Zeremonie stattfinden, und zur Verhütung jedes Ärgernisses ist öffentlich bekanntzugeben, dass der Verstorbene diese Art der Bestattung nicht selbst angeordnet habe. (S. Cong. Inquis. 15. Dezember 1886.)

4. Wenn ein Katholik trotz aller Vorstellungen bis zum letzten Augenblicke darauf beharrt, dass seine Leiche der Verbrennung zugeführt werde, so muss der katholische Seelsorger nicht nur die rituelle Aussegnung im Hause, in der Kirche oder Friedhofshalle, sondern auch die Begleitung der Leiche und die Feier eines öffentlichen Seelengottesdienstes ablehnen und es kann für einen solchen



nur privatim das hl. Messopfer dargebracht werden. (S. Cong. Inquis. 17. Juli 1892.)

5. In besonderen Fällen, wo gegründete Zweifel und bedeutende Schwierigkeiten entstehen, ist alsbald an das Generalvikariat bezw. Ordinariat zu berichten und dessen Weisung abzuwarten. (S. Cong. Inquis. 15. Dezember 1886.)

---

10. Die professio fidei bei Kanonikern und Pfarrern.

Es ist vielfach üblich, dass bei Übertragung von Kanonikaten und Pfarreien die Anstellung (collatio beneficii) und die Einführung ins Amt (institutio corporalis) zeitlich um Tage und Wochen auseinanderliegen. Es waren Zweifel entstanden, ob in diesen Fällen die professio fidei zweimal abzulegen sei, bei der Anstellung nämlich und bei der Einführung, oder ob die einmalige professio fidei bei der Anstellung genüge. Die Antwort der Konzilskongregation lautet in letzterem Sinn:

«Utrum canonici et parochi qui professionem fidei emiserunt in actu collationis, iterum illam emittere debeant infra duos menses a die adeptae possessionis, quando actus collationis et possessionis non sunt simultanei. Die 16. Novembris 1906. S. Congregatio C. Tridentini Interpret. suprarelato dubio Rmi Episcopi Legionensis ita respondendum censuit: «Canonici et parochi, qui fidei professionem emiserunt in actu collationis beneficii, non teneri aliam emittere infra duos menses a die adeptae possessionis».

---

11. Zulassung der Frauen zum Kirchengesang.

Bezüglich der Zulassung von Frauen zum Gesang in der Kirche liegt nunmehr eine Kongregationsentscheidung vor, welche gegenüber den bisherigen Bestimmungen eine bemerkenswerte Milderung bedeutet.

Der Erzbischof von Los Angelos in Méjico schrieb an die Kongregation:

Per decretum *de Truxillo* n. 3964, diei 17. Septembris 1897 prohibitum fuit, «ut mulieres ac puellae, intra vel extra ambitum chori canant in missis solemnibus», idemque confirmatum est die 19. Februarii 1903. Attamen cum in *Motu Proprio* Ss. D. N. Pii P. P. X *Inter pastoralis officii* de musica sacra d. d. 22. Novembris 1903 praecipiatur, ut «cantus Gregorianus in populi usus restituendus curetur, quoad divinas laudes mysteriaque celebranda magis agentium partem, antiquorum more, fideles conferant», quaeritur:

Licebitne permittere ut puella ac mulieres in scamnis sedentes, ipsis in ecclesia assignatis, separatim a viris, partes invariabiles missae cantent; vel saltem extra functiones stricte liturgicas, hymnos aut cantilenas vernaculas concinnant?

Die Kongregation erwiderte unterm 17. Januar 1908:

Affirmative ad utrumque et ad mentem. Mens est 1° ut intra Christifideles viri et pueri, quantum fieri potest, suam partem divinis laudibus concelebrandis conferant, haud exclusis tamen, maxime ipsorum defectu, mulieribus et puellis; et 2° ut ubi officiatura choralis habetur, cantus exclusivus mulierum, praesertim in cathedralibus ecclesiis non admittatur, nisi ex gravi causa ab ordinario agnoscenda et cauto semper ut quaevis inordinatio vitetur.

Ein römischer Korrespondent der «Augsburger Postzeitung» (Nr. 105) gibt zu dieser Entscheidung folgende Erläuterung:

Am 22. November 1903 hat Pius X. in einer Enzyklika Motu proprio erklärt, «dass die Sänger in der Kirche ein wirkliches liturgisches (gottesdienstliches) Amt bekleiden, und dass also die *Frauen*, weil *untauglich* zu einem solchen Amte, die Stelle des Chores oder den musikalischen Chor *nicht* vertreten können». Diese Bestimmung wurde bisher schon teilweise dahin ausgelegt, es sei nur untersagt, dass Frauen und Mädchen etwa in den Chorstühlen des Altarraumes am Gesange sich beteiligen, nicht aber sei verboten, dass weibliche Personen getrennt vom Altare auf dem Musikchore mitwirken. Eine römische liturgische Zeitschrift (Ephemerides liturgiae) gibt in ihrer neuesten Nummer eine Auslegung der erwähnten Stelle dahin, es sei das Amt der Sänger ein liturgisches, wenn es im Chore oder an einem anderen noch heiligeren Orte der Kirche von Leviten ausgeübt werde. Den Frauen sei also untersagt, *im Chore* zu stehen und mit den Leviten den Gesang zu besorgen; wenn jedoch die Frauen *ausser dem ganzen Chorraume* Platz fänden und in einem Nebenraume der Kirche vom Altare entfernt wären und möglichst von Männern getrennt und gut eingeschult wären, so verbiete weder Pius X. noch ein anderes Gesetz ihren Gesang. Diese Auslegung stimmt mit der neuesten Ritenentscheidung vom 17. Jan. 1908 überein. Auf die Frage des Erzbischofs Ibarra in La Puebla in Mexiko, ob Frauen und Mädchen in Stühlen getrennt von Männern die stehenden Teile der Messe und Hymnen und Gesänge in der Volkssprache ausser bei streng liturgischen Akten singen dürfen, wurde mit ja geantwortet und beigefügt, es sollten unter den Gläubigen Männer und Knaben, soweit es möglich sei, zur Feier des Gottesdienstes (divinis laudibus) beitragen ohne Ausschluss der Frauen

und Mädchen, bei Mangel jener; wo aber eine officiatura choralis (offizieller Sängerchor) besonders in Kathedralkirchen bestehe, sollten Frauen ohne gewichtigen, vom Bischofe anerkannten Grund nicht zugelassen werden, schliesslich sei jede Unordnung zu verhüten. Ephem. lit. XXII p. 138. Das Dekret ist von dem Kardinal und Präfekten der Kongregation, Cretoni, und seinem Sekretär unterschrieben.

---

12. Formula iuramenti incardinandorum.

(Kirchl. Verordnungs-Bl. f. d. Lavanter Diözese Nr. VI. 1908.)

Cum pluribus in locis clerici aut etiam laici ex dioecesi, cui canonice sunt incardinati, sine sufficienti ratione dimitti et in aliam dioecesim ad ordines suscipiendos transire cupiant, S. Congr. Concil. approbante Summo Pontifice plura edidit decreta »A primis« de die 20. Julii an. 1898, »Vetuit« de die 22. Decembris 1905 et decretum recentissimum de die 24. Novembris an. 1906, quibus inter alia statuit, ut dicti clerici et laici iuramentum emittant ad instar illius, quod per Constitutionem »Speculatores« Innocentii XII. de die 4. Nov. an. 1694 clericis pro acquirendo domicilio iniunctum est.

Quibus decretis ut satisfaciamus, formulam iuramenti praescribimus, quod abhinc ab omnibus theologiae candidatis, clericis, imo et sacerdotibus ex aliena dioecesi oriundis ac dioecesi Lavantinae canonice incardinatis coram Princ.-Episcopali Ordinariatu emittendum erit.

Dictum iuramentum huius erit tenoris: »Ego . . . a Reverendissimo ac Illustrissimo Domino Michaele Napotnik, Principe-Episcopo Lavantino, in numerum cleri dioeceseos Lavantinae benevolentissime susceptus, spondeo ac iuro, me habere animum firmum et inconcussum, in dioecesi Lavantina semper manendi eique in perpetuum serviendi atque ex ea non amplius, nisi cum expresso consensu Reverendissimi mei Ordinarii in aliam dioecesim discedendi. Sic me Deus adiuvet et haec sancta eius Evangelia!«

Iuramentum hoc ab eis, qui obligantur, coram P. T. Directore Alumnatus Princ.-Episc. emittatur.



13. Hirtenbrief des bayerischen Episkopats über den Modernismus an den Klerus.

Die in Freising versammelten bayerischen Erzbischöfe und Bischöfe entbieten der hochwürdigen Geistlichkeit ihrer Diözesen Gruss und apostolischen Segen.

Ehrwürdige Brüder!

Der Grösste und darum auch der Geheimnisvollste, der in der Fülle der Zeiten auf Erden erschienen ist, *Jesus Christus:* er waltet im Reiche des Geistes bereits seit neunzehn Jahrhunderten Seines einzigartigen allerhöchsten Amtes. Noch ist zur Stunde die Tiefe Seines wunderbaren Wesens nicht erschöpft, noch ist die Sättigung an Seinem geistigen Vollgenusse für die Völker der Erde und die einzelnen Menschensöhne nicht abgeschlossen.

Aber alle, welche seit der langen Zeitenfolge das Glück hatten, durch Ihn Kinder Gottes zu werden, erkennen und bekennen Ihn als *den Sohn des lebendigen Gottes.*

Und mit Christus und nach Christus gibt es auf Erden nichts Grösseres und Göttlicheres als Sein Werk, die *Kirche.*

Sie, die aus dem Herzblute Christi Entsprossene, ist der vom Geiste Gottes durchwaltete geheimnisvolle Leib Christi in der Form der heiligen Gemeinschaft der Gläubigen auf Erden, stetig von innen heraus sich dahin entwickelnd, um in ungezählten Millionen von Gläubigen das *Abbild Christi zu verwirklichen,* — den nach dem Masse der Gerechtigkeit und wahrer Heiligkeit geschaffenen Menschen.

Und dieses Sein Werk hat der göttliche Stifter auf Grundlagen gestellt, welche in ihren Tiefen nicht verrückt, aus ihren Angeln nicht gehoben werden können.

Und die göttliche Vorsehung, welche im Laufe der Jahrhunderte der kirchlichen Gemeinschaft soviele Prüfungen erweckt und sie so schwere Gefahren hat bestehen lassen, sie hat die feierliche Bürgschaft übernommen, die Kirche auch über diese triumphieren zu lassen.

»*Gehet*«, sagt Christus zu seinen Aposteln, indem er ihnen verlieh, die Welt zu erobern, »*gehet in alle Welt, lehret alle Völker.*« »*Alle Gewalt ist mir gegeben im Himmel und auf Erden.*« »*Ich werde bei euch sein bis an das Ende der Zeiten.*« »*Himmel und Erde werden vergehen, meine Worte werden nicht vergehen.*«

Und die feste, unzerstörbare Grundlage, die Christus der Kirche als ihr *unsichtbarer* Fels und Eckstein in *sichtbarer* Weise ver-

liehen, ist *Petrus und dessen rechtmässige Nachfolger im obersten Lehr-, Priester- und Hirtenamte* der Kirche.

Und darum erhebt sich gleich in den frühesten Zeiten im Mittelpunkte des christlichen Universums der höchstehrwürdige erhabene Stuhl, von welchem aus das Oberhaupt der Kirche mit weit ausschauendem Blicke beobachtet, tadelt, ermutigt und im Namen des göttlichen Stifters zum Wohle des Ganzen all das vorkehrt, was ein dringliches Bedürfnis notwendig gemacht hat.

Und auf einem minder hohen Stuhle führt über einen Teil der allgemeinen christlichen Gemeinschaft jeder *Bischof* den Vorsitz und, ohne das allgemeine Interesse aus dem Auge zu verlieren, beschränkt er seine Amtstätigkeit auf sein *ihm* anvertrautes Bistum.

In jeder Diözese aber teilt eine Körperschaft *geistlicher Hirten*, durch die Bande einer milden und gerechten Unterordnung mit ihrem Bischofe verbunden, die Arbeiten, die Ehren und die zarten Sorgen eines im Wesen gleichen Priestertums.

Dass in Petrus und seinen rechtmässigen Nachfolgern die höchste Autorität in der Kirche verkörpert sei, das war immer die Lehre und Praxis der sechs ersten Jahrhunderte der Kirche, der durch ihre vielen Kirchenlehrer, wie einen Irenäus, einen Basilius, einen Gregorius, Athanasius, Ambrosius, Augustinus erleuchteten Zeitläufte jener Jahrhunderte, die immer als die glücklichsten betrachtet wurden. Dies waren eben jene Zeiten, in welchen die kirchliche Disziplin so nahe an der Apostel Zeiten hinreichte, und wo sie noch ihre ursprüngliche Kraft bewahrte. Und dies waren jene Jahrhunderte, in denen die Gesamtkirche stets einmütig die Autorität der Nachfolger des heiligen Petrus in der Regierung der christlichen Welt anerkannt hat.

Ehrwürdige Brüder! Ihr fühltet gewiss schon selbst die gänzliche *Unmöglichkeit*, die *Einheit* der Kirche in ihrer Regierung und ihrem Glauben zu bewahren unter so vielen im Orient und Okzident zerstreuten Partikularkirchen, die so oft durch die Häresien und Spaltungen aufgeregt und auch noch durch das machtvolle Eingreifen der damaligen weltlichen Gewalthaber unterstützt worden sind. Ja, die Erhaltung des Gemeinschaftsgeistes unter so zahlreichen Partikularkirchen wäre ein Ding der Unmöglichkeit gewesen, wenn es in der Kirche nicht eine an Würde und Macht den Bischöfen und allen Partikularkirchen der Welt überlegene hirtenamtliche Autorität gegeben hätte — eine Autorität, stets existierend, immer tatkräftig, bald warnend und zurechtweisend, bald befehlend und so notwendig bei dem Mangel an allgemeinen Konzilien, welche sich nur selten

und unter vielen Schwierigkeiten versammeln können, besonders seitdem die christliche Welt sich auf so viele unabhängige Staaten und Regierungen verteilt findet.

Ihr werdet empfunden haben, dass zur Aufrecherhaltung der *Ordnung* in der ganzen Kirche nicht bloss eine Obergewalt der *Leitung* notwendig ist, ein Primat, der sich etwa bloss beschränke auf das Warnen und Ermahnen, auf Ratschläge und Fingerzeige und so alle Partikularkirchen in einer vollen *Unabhängigkeit* im *Glauben* und *christlichen Leben* gelassen hätte. Es ist vielmehr auch eine *Autorität der Regierungsgewalt* (primatus jurisdictionis) notwendig, welche die Macht hat, die *Gewissen zu binden* durch die *Pflicht der Unterordnung* und welche gerade dadurch ein Mittelpunkt der Vereinigung aller Kirchen der Welt geworden ist.

Ihr werdet bewundert haben die *Weisheit* des höchsten Gesetzgebers, welcher durch die Stiftung des Priestertums für die Bedürfnisse seines Volkes vorsorgend, dem Apostelkollegium ein Haupt gegeben hat. Er hat nämlich dem Petrus versprochen, dass er auf ihn seine Kirche bauen werde, und dass die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen werden. Ihr werdet Euch bei Euerer Wanderung durch die Geschichte der chsistlichen Jahrhunderte überzeugen können, dass es über einen Punkt von solcher Wichtigkeit niemals eine Veränderung der Anschauungen gab.

Wir haben geglaubt, Euch vorstellen zu sollen, wie sehr der erhabene Stuhl des heiligen Petrus Euch wertvoll sein muss, um in Euren Herzen die Ehrfurcht und den Gehorsam zu befestigen, welchen Ihr dem gemeinsamen Vater der Gläubigen schuldet. Wir fühlen uns gedrängt, Euch zu ermutigen zu dem Geisteskampfe gegen die durch Jahrhunderte fortgesetzten Versuche, den Papst auf den Rang einfacher Bischöfe herabzusetzen und den Bischöfen den Rang einfacher Priester zuzuweisen.

Verwirret durch eine demütige Unterwürfigkeit und durch einen lebendigen Glauben jene entarteten Söhne, welche den Schoss ihrer Mutter zerfleischen! Sprechet mit dem heiligen Hieronymus, dass derjenige, welcher nicht mit dem heiligen Petrus sammelt, zerstreue und dass der, welcher nicht in der Barke des heiligen Petrus sein wird, nicht mit Jesus Christus sein werde. Jedes Reich, das in sich gespalten ist, wird zerstört werden, und die Gehorsamsverweigerung, welche die Priester von den Bischöfen oder die Bischöfe von ihrem Haupte, dem Papste, trennen würde, müsste notwendig mit dem Ruin der einen und der anderen endigen. Denn die von dem Heiland gestiftete Kirche hängt wesentlich am Priestertum; das Priestertum



aber kann nur mit der Ordnung und Unterordnung bestehen, welche Jesus Christus mit und in ihm begründet hat.

In dieser göttlichen Organisation der Kirche ist das Lebensprinzip der *Glaube.*

Im objektiven Sinne ist er die im Laufe der Jahrtausende als *Tatsache* offenbar gewordene *Gedankenwelt Gottes* — kurz die Summe der geoffenbarten Glaubenswahrheiten.

Im subjektiven Sinne ist er die vertrauensvolle Aufnahme der dargebotenen Heilswahrheiten in unserer Person als willige Hingabe an das fleischgewordene Wort. Im Glaubensakte soll unser ganzer Wille und Verstand sich zum Organ der im Glauben gegebenen Gotteserkenntnis verklären. Es ist aber *der in der Liebe tätige Glaube,* der die geoffenbarten Wahrheiten zu seiner Grundlage und Triebkraft hat.

Ehrwürdige Brüder! Dieser Glaube ist des Christen *kostbarstes Erbgut* in diesem zeitlichen Leben, oder er sollte es wenigstens sein.

Leider ist dem nicht überall so. Schon der Heiland warnt vor den »*falschen Propheten*« und der heilige Apostel Paulus mahnt alles Ernstes: »*Ich bitte euch, Brüder, durch den Namen unseres Herrn Jesu Christi, dass ihr alle einerlei Sprache führet, und keine Spaltungen unter euch seien: dass ihr vielmehr vollkommen eines Sinnes und einer Meinung seiet.*« [1])

Der menschliche Geist durchbricht eben da und dort die ewigen Grenzen, welche die Religion seinem verwegenen Auffluge gesetzt hat; er verwüstet, was die Zeit, die Erfahrung, die Vernunft und die Religion geweiht haben. An die Stelle geschichtlicher Tatsachen, ernster, anerkannter Wahrheiten setzt er Hypothesen, haltlose Meinungen, zweifelhafte Behauptungen, seichte oder grundlose Anschauungen. Und er würde nur Trümmer einer Reihe von Lehren, welche die Weisheit sichergestellt hatte, zurücklassen, wenn nicht die Wahrheit mutige Verteidiger fände, die mit der inneren Erleuchtung die Festigkeit vereinigen und mit der Beredsamkeit den Eifer, um sie zu verteidigen.

Geliebte Brüder! Für die Erkenntnis der höheren Wahrheit, zumal der geoffenbarten, hat der Sohn Gottes in seiner Kirche ein *oberstes Lehramt* bestellt, das mit untrüglichem Munde die wahre und unverfälschte Lehre Christi verkündet und neu aufgesauchte Irrlehren und falsche Meinungen ohne Umschweife als solche kennzeichnet und verurteilt.

1) I. Kor. 1,10.



Auch in der allerjüngsten Zeit hat, wie Ihr wisset, der heilige Vater seines Amtes als oberster Lehrer der Kirche gewaltet gegenüber neu auftretenden, sehr bedenklichen wissenschaftlichen Theorien und verwegenen Behauptungen, die namentlich in Frankreich und Italien einen aufnahmsfähigen Boden und ihre eifrigsten Vertreter und Anhänger gefunden haben.

Er hat in einer umfangreichen, tiefdurchdachten Enzyklika Pascendi dominici gregis die schweren Irrtümer und Angriffe gegen die Substanz des christlichen Glaubens — die Lehren des sogenannten *Modernismus* — der Welt deutlicher vor Augen geführt und auf das schärfste zurückgewiesen.

Es ist dies ein System von Lehren, durch welche das gesamte Glaubensbewusstsein der Christenheit in Frage gestellt und statt seiner der Versuch mit einer anderen, den wandelbaren Zeitwünschen entgegenkommenden religiösen Entwickelung gemacht wird.

Ihren stillen Ausgangspunkt nehmen die *modernistischen* Lehren von der Philosophie Kant's, welcher mit seiner Unterscheidung der theoretischen und praktischen Vernunft die Grenzen des menschlichen Erkennens über Gebühr eingeengt hat. Der menschliche Verstand soll darnach bloss diejenigen Dinge erkennen können, welche durch die *menschlichen Sinne* ihm vorgestellt werden. Und zwar soll er nur deren *äussere Seiten* oder *Erscheinungen*, die sogenannten *Phänomene*, erfassen können, ohne die Kraft und Fähigkeit zu besitzen, *übersinnliche* (transszendente) Dinge, wie Gott und die Seele, wissenschaftlich zu ergreifen. Und warum nicht? Weil diese Dinge, so lautet die Antwort, eben keine (durch die Sinne wahrnehmbaren) *Phänome* und deshalb auch unserem Verstand oder unserer wissenschaftlichen Erkenntnis *nicht* erreichbar sind.

Das ist die falsche Lehre des *Agnostizismus*, welche mit ihren grundstürzenden Folgen alle übersinnliche Wahrheit, sowohl die natürliche als auch die übernatürliche, in das Reich des leeren Scheins verweist und zur wissenschaftlichen und geschichtlichen *Leugnung* von *Gottes Dasein* gelangt.

Das ist eine sehr widerspruchsvolle und trostlose Lehre: Sie überlässt nämlich den menschlichen Verstand der vollen Zweifelsucht darüber, *ob* die Welt, welche ihm von den Sinnenreizen vorgespiegelt wird, *wirklich* sei und *so* sei, wie die sinnlichen Phänomene sie ihm aufzeigen.

Dagegen eine ihrer richtigen Grenzen sich wohlbewusste Philosophie hält daran unerschütterlich fest, dass der Mensch mit seinem

natürlichen Verstande die Schranken der Sinnlichkeit überschreiten und *übersinnliche* Objekte denkend erfassen könne.

Und das höchste kirchliche Lehramt spricht es dogmatisch aus, der Mensch könne mit seinen *natürlichen* Verstandeskräften *mit Sicherheit* aus der sichtbaren Welt Gott, den allmächtigen Schöpfer, *erkennen*.

Während nun, ehrwürdige Brüder, der Agnostizismus eine wissenschaftliche oder theoretische Erkenntnis Gottes im Menschen leugnet: nimmt er dafür eine Erkenntnis Gottes im *Glauben* an.

Allein dieses Wort schliesst im Sinne der Modernisten eine Täuschung in sich. Denn nach ihnen darf man darunter nicht ein Fürwahrhalten dessen sich denken, was der lebendige Gott zu auserwählten Werkzeugen einst redend geoffenbaret hat. Dieser *modernistische* Glaube soll vielmehr nichts anderes sein als das in der Eigenschaft einer Lebensanlage *(vitale Immanenz)* in die menschliche Natur eingepflanzte *religiöse Gefühl* — ein psychologisches Phänomen, das sich in dunklen Vorstellungen von dem *unbekannten und unverkennbaren* göttlichen Wesen äussert.

Nach dem Sinne der Modernisten sind aber *Glaube* und *Offenbarung* nur verschiedene Namen für ein und dasselbe, nämlich für das *religiöse Gefühl*. Und das Wort »*Religion*« drückt nach derselben Theorie bloss das schon *entwickelte* (religiöse) Gefühl für das *unerkennbare* Göttliche aus.

Bei solcher Auffassung kann selbstredend insbesondere die *katholische* Religion auch nur als *entwickeltes* Gefühl erachtet werden, dessen ausserordentliche Entfaltung in der hohen Veranlagung der Person *Jesu* ihren Ursprung hat.

Geliebte Brüder! Nach solchen Voraussetzungen der Modernisten kann deren weitere Behauptung nicht mehr befremdlich erscheinen, der Glaube oder die Religion sei in *steter Wandlung*, in einem fortwährenden Werden oder Fortschreiten von dem Einfachen zu dem Vollkommenen begriffen — eine Theorie, welche selbstredend das Gegebensein *unveränderlich gültiger* religiöser Wahrheiten ausschliesst.

Wie Darwin und andere auf dem Gebiete der organischen Lebewesen einen fortdauernden Entwickelungsprozess behauptet haben und vertreten: so ähnlich lehren auch die Modernisten einen religiösen *Evolutionismus*, wie die Geschichte angeblich es dartue. Alle Religionsformen in der Menschheit haben nämlich nach den Neuerern überall den gleichen Ursprung: es ist die einheitliche rohe Urform des *religiösen Gefühls* oder des in ihrem Sinne gemeinten *Glaubens*.

Dies sind, geliebte Brüder, einige der Grundanschauungen des Modernismus und sie lassen uns einen klaren Blick in den gefährlichen Abgrund tun, aus welchem sie hervorgeholt worden sind. Laut genug besagen sie uns: Jesus Christus — der ewige Sohn Gottes, hochgelobt in Ewigkeit — sei nur ein gewöhnlicher Mensch, die heiligen Schriften des Alten und des Neuen Bundes enthalten keine geschichtliche Wahrheit, alle bisherigen Stützen des Christentums seien morsch und faul; alles an ihm selbst sei dem unaufhaltsamen Wandel der Zeit verfallen.

Doch genug des Anblickes eines solchen höchst traurigen Schauspiels! Von welch' tiefen und vollberechtigten Schmerzgefühlen der oberste Hirte der Kirche, der Statthalter Christi auf Erden, angesichts dieser alles umstürzenden Bewegung erfüllt sei, dessen brauchen wir Euch nicht noch des weiteren ausdrücklich zu versichern.

Auf hoher Warte stehend, hat der heilige Vater mit untrüglichem Seherblicke rechtzeitig die furchtbare Gefahr erkannt und die unumgänglich notwendigen Massnahmen ergriffen, um das durch das Gemisch neuer und alter Häresien drohende Unheil von der kirchlichen Gemeinschaft abzuwehren. Unerschrockenen Mutes, gleich dem Apostelfürsten Petrus, trat er offen vor die Welt, um seine ganze Autorität für die Unverletzlichkeit und Ehre der gottgeoffenbarten Wahrheit einzusetzen.

Und um dieses wahrhaft apostolischen Freimutes, um dieser höchsten Sorgen für das ewige Heil der Menschen willen hat er sich für alle folgenden Zeiten des ungeteilten Beifalls aller treuen Bekenner der christlichen Wahrheit versichert.

Auch Ihr, geliebte Brüder, traget mit uns das unauslöschliche *Dankgefühl* gegen ihn im Herzen.

Es ist nicht zu leugnen: der heilige Vater deckt in seiner Enzyklika »Pascendi« die Irrgeisterei, die Trugschlüsse, die Winkelzüge und Machenschaften des Modernismus schonungslos auf und verfolgt sie bis in ihre verborgensten Schlupfwinkel.

Dagegen ist er *weit davon entfernt*, die Wahrheit, wo immer sie sich findet, in irgend einem ihrer Punkte lehramtlich zu verdunkeln oder ihre Erkenntnis und Bezeugung in Wort und Schrift hintanzuhalten. Ja, mit seinen ernsten Mahnungen und Warnungen hat er nicht die Freiheit der Wissenschaft oder die Freiheit des Forschens nach Wahrheit etwa treffen und unterdrücken wollen; nur der Freiheit des *Irrens* wollte er vorbeugend entgegenwirken.

Die Kirche, welche zu allen Zeiten und auf die verschiedenste Weise die Wissenschaft und das Wissen gepflegt und gefördert und

nie die richtigen Voraussetzungen missachtet und verpönt hat, ohne welche wahrhaft wissenschaftliches Forschen kaum oder gar nicht möglich ist, kann keine Feindin der Wissenschaft sein. Immerhin aber erweist sie sich und bleibt sie eine Gegnerin der falschen, der Scheinwissenschaft, eine dauernde Bekämpferin der Unwahrheit und der vermessenen Täuschung überall und zumal auf dem weiten Gebiete der Religion. Die katholische Kirche wird nie hemmend auftreten gegen die *Freiheit der Lehre der Wahrheit* überhaupt. Was indessen die *subjective* Lehrfreiheit bezüglich der Fragen der Religion betrifft, so hat sie sich der objectiven Kirchenlehre stets anzugleichen.

Die Kirche selbst ist nicht eine beliebige, wechselnde Gestaltung: deshalb will und kann sie auch *nicht* eine *Willkürform* ihrer feststehenden Lehre irgendwie zulassen; sie muss vielmehr zufolge ihrer Natur jedem Eigenwillen der Lehre, mag er schwärmerisch oder rationalistisch vorgehen, mit Festigkeit entgegentreten. Immer muss sie von jenen, welche zumal in *ihrem* Auftrage die christliche Wahrheit vorzutragen haben, verlangen, dass die *ungeschmälerte* katholische Lehre zum Ausdruck komme.

Sie muss daher die Bürgschaft haben, dass die zu bestellenden Lehrorgane aufrichtig bemüht sind, stets die unverfälschte kirchliche Wahrheit zu verkünden. Sie muss auch die Sicherheit dafür besitzen, dass diese die erforderliche Vorbildung haben und auf den höheren Stufen des wissenschaftlichen Vortrags sich als theologisch gründlich gebildet erweisen. Und die Kirche muss ferner auch eine gewisse Garantie haben, dass ihre Lehrorgane sittlich unbescholten und wahrhaft christusgläubig seien. Denn bei dem Mangel der einen oder anderen dieser Vorbedingungen würde sie die *missio canonica* nicht erteilen.

Ehrwürdige Brüder! Nach der ernsten Mahnung des heiligen Vaters in der mehrerwähnten Enzyklika meidet die Lektüre modernistischer oder von dem Modernismus angesteckter Schriften! Insonderheit sollen jene Jünglinge, welche einmal der Gnade des Priestertums teilhaftig werden wollen, derartige Presserzeugnisse, seien es Tagesblätter oder Zeitschriften oder Bücher, stets von sich weisen, denn solche Druckwerke werden in der Enzyklika noch für gefährlicher erachtet, als unsittliche, weil gerade sie die *Wurzel* des *christlichen* Lebens vergiften.

Geliebte Brüder! »*Seid besorgt, zu wahren die Einheit des Geistes in dem Bande des Friedens! Ein Leib, Ein Geist, wie ihr auch berufen worden in Einer Hoffnung eures Be-*

rufes«.[1]) Diese weihevollen Worte des heiligen Apostels Paulus seien uns allezeit gegenwärtig in unserem verantwortungsvollen Berufe!

Darum suchet nicht Neuerungen anzustreben, durch die das rechte Verhältnis zwischen Bischöfen und Priestern zu untergraben versucht wird. Dazu würden gewisse Priesterversammlungen, Kongresse zu zählen sein, die nach Art der Modernisten zum grossen Schaden der kirchlichen Gemeininteressen eine Art Regiment über die kirchlichen Obern einführen wollen.

Seid jedoch ernstlich bemüht, die kirchlich gutgeheissenen *sozialen, charitativen* und der *religiös-christlichen Hebung* dienenden Vereine nach Kräften zu fördern!

Höret hier auch die Mahnung des ehrwürdigen Papstes Leo XIII.: »*Die Autorität ihrer Bischöfe soll den Priestern heilig sein; sie seien überzeugt, dass das priesterliche Amt, nur wenn es unter Leitung der Bischöfe ausgeübt wird, heilig, nutzbringend und ehrenvoll sein wird.*«[2])

Vernehmet dazu auch noch drei Aussprüche des heiligen Bischofs und Martyrers *Ignatius*: »Fliehet die Spaltungen als den Ausgangspunkt der Übel; Alle seid gehorsam dem Bischof![3]) Ohne den Bischof tuet nichts![4])

Überhaupt möchten wir Euch noch dringend an's Herz legen ein eingehendes Studium der Enzyklika Pascendi dominici gregis nach der Seite ihrer theoretischen Darlegungen sowohl, als nach der Seite ihrer praktischen Weisungen und strengen Vorschriften.

Tuet dies ernstlich, zunächst um selbst die nebelhaften Phantasiegebilde des Modernismus genauer kennen zu lernen, weiter aber, um selbstgefestigt im Glauben, auch das christliche Volk auf gute Weide zu führen und vor unklaren und schiefen Vorstellungen auf dem Gebiete des christlichen Glaubens bewahren zu können.

Es ist aber nicht möglich und nicht notwendig, dem Volke den Wortlaut der Enzyklika auseinanderzusetzen; wohl aber ist dies erforderlich, dass Ihr als berufene christliche Lehrer des Volkes ebendasselbe vor verschwommenen religiösen Begriffen behütet und auf dem starken Boden der gesunden katholischen Lehre festhaltet.

Es drängt uns daher, bei dieser Gelegenheit gemeinsam Euch zu beschwören, Euere pflichtmässige Tätigkeit und Euren Eifer in

1) Eph. 4, 3, 4.
2) Litt. Encycl. Nobilissima Gallorum vom 10. Februar 1884.
3) S. Ignatii ad Smyrnaeos c. 7.
4) S. Ignatii ad Philad. c. 7.



der *Schule* zu verdoppeln, um schon hier in die Herzen der Euch anvertrauten Kinder den Grund zu einer *klaren und richtigen* Auffassung der christlichen Hauptlehren zu legen.

Dabei werdet ihr aber auch bestimmt allen Bestrebungen entgegenzutreten bereit sein, durch welche der *konfessionelle* Charakter der Schule verwischt oder ganz beseitigt würde. Andernfalls wäre die Gefahr der religiösen Verschwommenheit und Unklarkeit in den Hauptlehrpunkten der christlichen Wahrheit erfahrungsgemäss für Eure Katechumenen sehr nahe gerückt.

Geistliche Hirten der verschiedenen Gegenden in den einzelnen bayerischen Bistümern, unsere geliebten Mitarbeiter! Ihr alle, die Ihr das verantwortungsvolle und heilige Amt des Priestertums ausübet, wisset von der frühesten Zeit Eures geistlichen Berufs her, dass Ihr die *Stütze* unseres Apostolats sein sollet, d. h. besonders mit Euch sollen wir die Last und die Hitze des Tages tragen. Ihr teilet mit uns die erhabensten Funktionen. Ihr seid mit uns die Ausspender der heiligsten Geheimnisse.

Niemals soll das heilige Vorsteheramt, mit welchem wir in der Hierarchie bekleidet worden sind, uns vergessen lassen, die Hochachtung, welche wir dem Priestertum Jesu Christi schulden. *Die Würde und die erhabene Stellung des Priestertums wird die Richtschnur unseres Verhaltens sein.*

Heiliger Gott, Vater der Erleuchtungen, von welchem alle gute Gabe kommt! Entzünde wiederum das Licht des Glaubens, das in den Herzen vieler Christen wie ausgelöscht ist! Du gebietest den Winden und den Wellen. Zerstreue die Stürme, welche Deine heilige Religion bedrohen, wirf einen gnädigen Blick auf Deine heilige Kirche, suche sie heim mit Deiner Gnade! Suche heim diesen Weinberg, den Deine Rechte selbst gepflanzt hat und der, durch das Blut Deiner Martyrer befruchtet, einer der schönsten Teile Deines Erbes ist! Lasse nicht zu, dass er durch die Feinde Deines Ruhmes verwüstet werde. Mögen die Ärgernisse ihn nicht weiter betrüben! Möge die Religion in seiner Mitte ihre heilige Herrschaft wieder einnehmen! Endlich verleihe, dass unter der treuen Obhut und unermüdlichen Arbeit unserer geliebten Brüder dieses unser teures Vaterland der Sitz aller Tugenden werde und dass von ihm wie von einer reichen Wasserquelle der heilige Glaube, die guten Sitten, die Frömmigkeit, kurz das wahre Licht überallhin sich ergiesse! Amen.

Freising, den 23. April 1908.

† *Franz Joseph*, Erzbischof von München und Freising.
† *Friedrich Philipp*, Erzbischof von Bamberg. † *Ferdinand*,

Bischof von Würzburg. † *Antonius*, Bischof von Regensburg. *Maximilian*, Bischof von Augsburg. † *Konrad*, Bischof von Speyer. † *Leo*, O. S. B., Bischof von Eichstätt. † *Sigismund Felix*, Bischof von Passau.

---

14. Jährlich zu verlesende Eheinstruktion der Diözese Breslau.

(Verordnungen d. Fürstb. Gen.- Vik.-Amtes zu Breslau Nr. 465. 1908.)

Breslau, den 9. März 1908.

»Die Unkenntnis der Lehren des Glaubens über die Heiligkeit der Ehe, die Nichtachtung der Gesetze der Kirche beim Eingehen der Ehe, der Leichtsinn der Menschen und die Strömungen eines verkehrten Zeitgeistes liefern den Giftstoff, welcher das Familienleben an der Wurzel angreift und zerstört.« (Hirtenbrief vom Jahre 1894.) Deshalb fordert der oberste Hirte der Kirche die Bischöfe auf, »die ihnen anvertrauten Gläubigen sorgfältig und unaufhörlich zu ermahnen, dass sie den Lehren über die Reinheit der christlichen Ehe ein geneigtes Ohr leihen und den Gesetzen der Kirche Gehorsam leisten.« (Rundschreiben Seiner Heiligkeit des Papstes Leo XIII. vom 21. April 1878.)

Obwohl es den Gläubigen nun nicht an Belehrung über diese wichtige Angelegenheit fehlt, zeigt doch die tägliche Erfahrung, wie oft die Unwissenheit in derselben zu schweren und fast unheilbaren Schäden führt oder wenigstens grosse Verlegenheiten bereitet; darum habe ich die für die Ehe geltenden Grundsätze und Vorschriften der katholischen Kirche im Nachfolgenden kurz zusammengestellt, damit sie alljährlich am zweiten Sonntage nach dem Feste der Erscheinung des Herrn bei dem Früh- wie dem Hauptgottesdienst im Anschlusse an das Sonntagsevangelium und eine Predigt über das heil. Sakrament der Ehe vorgelesen und auch sonst in geeigneter Weise den Gläubigen in Erinnerung gebracht werden.

1. Nach der Lehre der katholischen Kirche ist die Ehe ein heiliges Sakrament und die rechtmässig geschlossene eheliche Verbindung unauflöslich.

2. Durch die Erklärung vor dem Standesamte, durch welche dem bürgerlichen Gesetze genügt wird, kommt eine kirchliche, d. h. eine vor Gott und der Kirche gültige Ehe unter Katholiken nicht zu Stande. Kein katholischer Christ darf sich daher mit der Erfüllung der bürgerlichen Gesetzesvorschrift begnügen, wenn er sich nicht von den Gnadenmitteln der Kirche ausschliessen oder von denselben ausgeschlossen werden will.



3. Die kirchlichen Ehegesetze und Ehevorschriften sind durch das Gesetz über die bürgerliche Eheschliessung nicht aufgehoben, sondern stehen nach wie vor in voller Geltung.

4. Dementsprechend dürfen gültig eingegangene Eheverlöbnisse von den Verlobten nur mit gegenseitigem Einverständnis aufgelöst werden. In allen anderen Fällen steht die Entscheidung über die Lösung des Verlöbnisses der Kirche zu. Es ist jedoch wohl zu bemerken, dass Eheverlöbnisse gemäss dem Dekret des heiligen Stuhles vom 2. August 1907, von Ostern 1908 ab nur dann kirchliche Geltung haben, wenn sie schriftlich abgeschlossen und die Urkunden von den Brautleuten selbst und entweder vom zuständigen Pfarrer oder vom zuständigen Ordinarius oder wenigstens von zwei Zeugen unterschrieben werden. Wenn ein Teil der Verlobten oder beide des Schreibens unkundig sind, muss dieses in der Urkunde bemerkt und noch ein weiterer Zeuge hinzugezogen werden, der die Urkunde mit dem zuständigen Pfarrer oder Bischof oder den zwei Zeugen unterschreibt.

Der Abschluss eines derartigen Eheverlöbnisses oder die Zuziehung des Pfarrers oder Ordinarius bei seinem Abschlusse ist keine notwendige Vorbedingung für die Eingehung einer Ehe; jedoch haben Eheverlöbnisse, die nicht in dieser Form abgeschlossen werden, keine kirchenrechtlichen Wirkungen. Nur dann also wird ein Verlobter von der Kirche gehindert werden, unter Bruch des Verlöbnisses zu einer anderweiten Ehe zu schreiten, wenn jenes Verlöbnis in der oben beschriebenen kirchlichen Form geschlossen wurde. Auch das trennende Ehehindernis der öffentlichen Ehrbarkeit zwischen dem Bräutigam und der Mutter oder Schwester der Braut, sowie zwischen der Braut und dem Vater oder Bruder des Bräutigams treten nur ein, wenn das Verlöbnis in der kirchlichen Form geschlossen wurde.

Für die Auflösung eines solchen Eheverlöbnisses ist eine kirchenrechtliche Form nicht vorgeschrieben; es gilt aber zu Recht bestehend, so lange der Beweis für seine Auflösung nicht erbracht wird. Jedoch bleibt das trennende Ehehindernis der öffentlichen Ehrbarkeit auch nach Auflösung des Verlöbnisses bestehen.

Die Gläubigen mögen sich vor dem Eingehen eines Eheverlöbnisses sorgfältig und gewissenhaft prüfen, sich vor leichtfertigen, frühzeitigen Bekanntschaften hüten und sich vorher darüber vergewissern, dass Ehehindernisse nicht vorhanden sind.

5. Aus weisen Absichten hat die Kirche Ehehindernisse aufgestellt; dieselben machen die Ehe teils ungültig (trennende Ehe-

hindernisse), teils wenigstens sündhaft und unerlaubt (aufschiebende Ehehindernisse).

Zu den trennenden Ehehindernissen gehören die Blutsverwandtschaft und Schwägerschaft bis zum vierten Grade einschliesslich, die zwischen den Paten und den Getauften oder Gefirmten und deren Eltern bestehende geistliche Verwandtschaft, die Religionsverschiedenheit zwischen Christen und Nichtchristen, die öffentliche Ehrbarkeit im ersten Grade u. a.

Zu den aufschiebenden Ehehindernissen gehören das Gelübde der Jungfräulichkeit oder in einen kirchlichen Orden einzutreten, die Verschiedenheit des christlichen Religionsbekenntnisses, sowie das Verbot der Eheschliessung in der geschlossenen Zeit, nämlich vom ersten Adventssonntage bis zum Feste der heil. Dreikönige einschliesslich und vom Aschermittwoch bis zum Weissen Sonntage einschliesslich. Namentlich hinsichtlich des letztern Verbotes bedarf es der dringenden Mahnung, dass die Gläubigen sich das rechte Verständnis der kirchlichen Festzeiten aneignen und die Nachsicht der Kirche für die Eheschliessung in jener geschlossenen Zeit nur in den dringendsten Notfällen in Anspruch nehmen.

6. Die Verschiedenheit des christlichen Religionsbekenntnisses bei der ehelichen Verbindung sieht die Kirche als ganz besonders nachteilig für das Seelenheil der Eheleute und der Kinder an, und darum kann sie eine solche sogenannte gemischte Ehe weder billigen noch begünstigen. Nur mit schwerem Herzen und zur Verhütung grösserer Übel gestattet sie eine solche Ehe, aber nur dann, wenn die zuverlässigsten Bürgschaften dafür gegeben worden sind, dass

a) sämtliche Kinder in der katholischen Religion erzogen werden,
b) die Trauung nur in der katholischen Kirche stattfinde, und
c) der katholische Teil in der Ausübung seiner Religion nicht gehindert werde.

7. Zur Entdeckung etwa bestehender Ehehindernisse hat die Kirche ein dreimaliges Aufgebot in den Pfarrkirchen vorgeschrieben. Zur Erwirkung desselben, sowie zu dem von der Kirche vorgeschriebenen Brautexamen haben beide Brautleute persönlich vor ihrem zuständigen Pfarrer zu erscheinen, und zwar aus mehrfachen, erheblichen Gründen *vor* der Anmeldung auf dem Standesamte.

Etwa vorhandene Ehehindernisse müssen schon vor dem Abschlusse der kirchlichen Verlobung durch Dispense behoben werden, welche durch den zuständigen Pfarrer zu erwirken ist. Einer noch-

maligen Einholung der Dispense zum Eheabschlusse bedarf es alsdann nicht.

8. Da die Ehe ein Sakrament der Lebendigen ist, sollen sich die Brautleute nach der Mahnung des Konzils von Trient durch würdigen Empfang der heil. Sakramente der Busse und des Altars darauf vorbereiten; auch sollen sie während des Brautstandes sich durch Gebet und fromme Gesinnungen des Segens des Himmels für ihr wichtiges Vorhaben würdig machen und ehrbar mit einander verkehren. Vor der kirchlichen Trauung dürfen die Brautleute nicht zusammen wohnen.

9. Die Ehe muss — tunlichst bald nach der standesamtlichen Handlung — vor dem zuständigen Pfarrer oder dessen Stellvertreter und vor zwei Zeugen geschlossen werden. Der Pfarrer ist für alle Eheschliessungen innerhalb seines Pfarrbezirkes zuständig und kann sich dabei unter ausdrücklicher Bevollmächtigung vertreten lassen; ausserhalb seines Pfarrbezirkes kann er eine Trauung nur mit ausdrücklicher Bevollmächtigung des zuständigen Pfarrers oder Ordinarius und als deren Stellvertreter vornehmen. Die Trauung soll in der Kirche vorgenommen werden, womöglich in Verbindung mit der heil. Messe (Brautmesse) und unter Vermeidung alles übermässigen Gepränges. — Es empfiehlt sich nicht, den Sonnabend zum Trauungstage zu wählen wegen der Gefahr, dass die Hochzeitsfeier bis in die späte Nacht ausgedehnt und dadurch die Erfüllung des Kirchengebotes am Sonntage vernachlässigt werde.

Die kirchliche Trauung darf aus keinem Grunde versäumt werden, am wenigsten wegen der Trauungsgebühren, da unbemittelte Brautleute stets auf die grösste Rücksicht rechnen können.

10. Die kirchliche Gerichtsbarkeit in Ehesachen und die Zuständigkeit der geistlichen Ehegerichte dauern fort. Wenn demnach Verlobte oder Eheleute die weltlichen Gerichte in Verlöbnis- und Ehesachen angerufen haben, dürfen sie sich nicht mit dem weltlichen Urteile begnügen, sondern sie müssen die streitige Angelegenheit dem geistlichen Ehegerichte zur Entscheidung und Regelung unterbreiten.

11. Katholiken, deren Ehe vom *weltlichen* Gericht geschieden ist, können trotzdem zu Lebzeiten des andern Eheteils eine neue eheliche Verbindung nicht eingehen; eine solche zweite Ehe zu Lebzeiten des anderen, wenn auch gerichtlich geschiedenen Teiles ist vor der Kirche ungültig, schliesst von den hl. Sakramenten aus und zieht alle anderen sich daraus ergebenden Folgen nach sich.

Die heilige Hochzeitsfeier, von der das Evangelium des heutigen

Sonntags erzählt, möge die Gläubigen belehren, in wie hohen Ehren die Ehe bei Gott steht, und sie mit wahrer Hochachtung gegen den heiligen Ehebund und mit treuem Gehorsam gegen die Gesetze und Vorschriften der Kirche erfüllen.

Der Fürstbischof.
G. Kard. Kopp.

III. Staatliche Aktenstücke und Entscheidungen.

1. Braunschweigisches „Toleranzgesetz“ vom 20. Mai 1908.

Der braunschweigische Landtag nahm am 20. Mai die Regierungsvorlage über die Ergänzung des Gesetzes vom 29. Dezember 1902 »betr. die Ordnung der *kirchlichen Verhältnisse der Katholiken*« ohne Änderung an. Der § 15 jenes Gesetzes lautet:

Bevor ein katholischer Geistlicher, nach unserer vorgängigen Bestätigung im Amte, im hiesigen Lande sein Amt antritt und seine Amtstätigkeit beginnt, hat derselbe in den Städten vor dem Stadtmagistrate, in den Landgemeinden vor der Herzoglichen Kreisdirektion anzugeloben, dass er diesem Gesetze getreulich nachkommen wolle. Andere katholische Geistliche sind zur Vollziehung kirchlicher Amtshandlungen im hiesigen Lande erst dann berechtigt, wenn jene ihnen auf Ansuchen vom Herzoglichen Staatsministerium gestattet sind, und nachdem sie gleichfalls das im ersten Absatze vorgeschriebene Gelöbnis vor der betr. Herzoglichen Kreisdirektion zu Protokoll abgegeben haben. Die zuständige Herzogliche Kreisdirektion — in der Stadt Braunschweig die Herzogliche Polizeidirektion — ist befugt, im Einzelfalle auch sonstigen katholischen Geistlichen auf deren Ansuchen die Vornahme einer bestimmten kirchlichen Amtshandlung ohne weiteres zu gestatten.

Vielfach war man zu der Annahme geneigt, es werde bei diesem Anlass mit den lästigen Beschränkungen, denen die seelsorgerische Tätigkeit »ausländischer« katholischer Geistlichen im Herzogtum Braunschweig noch unterworfen war, gründlich aufgeräumt werden. Aber die Herzogliche Regierung selbst hat dem Verdacht, als ob sie allzustarke Toleranzanwandlungen gehabt habe, vorgebaut durch die Begründung, die sie ihrem Gesetzentwurf beigefügt hat. Darin heisst es nämlich:

Die durch das Steigen der Bevölkerung und durch die Freizügigkeit bedingte Zunahme der katholischen Einwohner hat im entsprechenden Masse auch eine Vermehrung der Zahl der katholischen Geistlichen, sowohl der im Herzogtume angestellten u. s. w. (§ 15, Abs. 1) wie der zur Ausübung von Amtshandlungen zugelassenen Geistlichen (§ 15, Abs. 2) zur Folge gehabt. Es ist damit zugleich für die beteiligten Kreise die Möglichkeit gegeben, viel

leichter wie früher einen Geistlichen ihres Bekenntnisses erreichen oder dessen Beistand erwirken zu können. Trotz dieser unverkennbaren Erleichterung, und obgleich die Gesamtlage keineswegs ungünstig erscheint, können vereinzelte Fälle vorkommen, in denen der zuständige Geistliche nicht oder nicht rechtzeitig zur Verfügung steht und die Zuziehung eines andern Geistlichen erwünscht sein kann. Derartige Ausnahmefälle will der Gesetzentwurf berücksichtigen. Indem er von der durch die Verfassuug und das Gesetz vom 29. Dezember 1902 geschaffenen Grundlage ausgeht, gibt er der zuständigen Verwaltungsbehörde die Befugnis, auf Antrag einem nicht zugelassenen Geistlichen im Einzelfalle die Vornahme der in Frage stehenden kirchlichen Handlung zu gestatten. Die Erteilung der Erlaubnis ist an keine weiteren Voraussetzungen, insbesondere nicht an die Ablegung des in den Absätzen 1 und 2 erwähnten Gelöbnisses gebunden. Es ist anzunehmen, dass auf diese Weise unter Berücksichtigung der bestehenden Verkehrserleichterungen und der jederzeitigen Zugänglichkeit der Herzoglichen Kreisdirektion allen berechtigten Wünschen Genüge geschieht.

Wir wollen die Bedeutung der in Aussicht gestellten Erleichterung keineswegs vermindern, aber allen *berechtigten* Wünschen der braunschweigischen Katholiken ist damit *keineswegs* genügt, die neue Erleichterung kann vielmehr nur als eine *recht kümmerliche* bezeichnet werden.

Die Verhandlung bot einige interessante Momente, die sich aus dem folgenden Berichte des amtlichen Braunschweigischen Anzeigers ergeben:

Die Kommission beantragt, der Vorlage zuzustimmen, wobei sie annimmt, dass die Erlaubnis zur Vornahme von Amtshandlungen ohne vorherige Verpflichtung jedenfalls stets nur dann erteilt werden dürfe, wenn es sich um unaufschiebbare Handlungen, wie Vornahme der Taufe und Gewährung der Sterbesakramente, oder um solche Fälle handelt, in denen die Handlung, wie bei der Feier der Primiz, nur durch den einen Geistlichen vorgenommen werden kann. Wirkl. Geh. Rat Dr. Trieps gibt eine solche Erklärung ab. Abg. Pillmann ist der Ansicht, dass man den katholischen Geistlichen dieselbe Freiheit gewähren solle, die wir in katholischen Ländern in Anspruch nehmen. Er freue sich, dass durch das gegenwärtige Gesetz den katholischen Klagen über Unbilligkeit jede Berechtigung genommen werde, und empfehle es zur Annahme. Am Schlusse sagt die Kommission noch: »Dabei wollen wir gegenüber den Zweifeln, die in der letzten Zeit in der Öffentlichkeit laut geworden sind, noch bemerken,

dass wir die stille Messe, sofern sie von dem katholischen Geistlichen nicht in Gegenwart dritter Personen gefeiert wird, nicht als eine Amtshandlung im Sinne des Katholikengesetzes ansehen.« Abg. Pillmann meint, man brauche keinen Unterschied zu machen, ob die stille Messe in Gegenwart dritter Personen gefeiert werde oder nicht. Abg. Struve ist entgegengesetzter Ansicht. Abg. Hauswaldt fragt an, warum man auch die Stadt Braunschweig mit in das Gesetz einbeziehe. Wirkl. Geh. Rat Dr. Trieps erklärt, das geschehe aus Rücksicht auf die Primizfeiern. Abg. Floto I betont, die Kommission stehe bezüglich der stillen Messe auf seiten des Abg. Struve. Wirkl. Geh. Rat Dr. Trieps erklärt, die Regierung teile die Auffassung der Kommission und werde die in Frage kommenden Behörden mit entsprechender Anweisung versehen. Der Gesetzentwurf wird angenommen.

Die »Kölnische Volkszeitung« bemerkt hierzu mit Recht:

»Der Abg. Pastor *Pillmann* zeichnet sich, wie man sieht, vor seinem Amtsbruder, Abg. Struve, durch vernünftige Toleranz aus. Wenn sein Vorschlag, dass man den katholischen Geistlichen dieselbe Freiheit gewähren solle wie den protestantischen in katholischen Ländern, Annahme fände, dann könnten wir zufrieden sein. So glauben wir nicht, dass alle Klagen verstummen werden. Oder kann ein preussischer Grenzpfarrer, der zur Spendung der Nottaufe oder der Sterbesakramente auf braunschweigisches Gebiet gerufen wird, erst die Genehmigung der Kreisdirektion einholen? In einzelnen Fällen mag Zeit sein, das Telephon in Bewegung zn setzen; in der Regel wird ihm aber gleich dem wegen Spendung der Nottaufe verurteilten Pfarrer Kanne in Detfurth das Gewissen gebieten, ruhig 10 Taler Strafe zu riskieren. Ebenso wird die neue Bestimmung über das Lesen der stillen Messe ohne Gegenwart dritter Personen auf katholischer Seite allgemeines Kopfschütteln hervorrufen. Wir können nur jedem fremden Geistlichen, der auf der Reise in einer katholischen Kirche des Herzogtums zelebrieren will, dringend raten, die Kirchentüren hinter sich verschliessen zu lassen; auch wird er auf einen Ministranten, ohne den bekanntlich kein katholischer Priester die heilige Messe feiert, innerhalb der blau-gelben Grenzpfähle verzichten müssen. Wir bitten den Verlag des Bädeker, diese Bestimmungen genau zu registrieren; denn etwas Ähnliches findet sich weder in China, noch auf den Südseeinseln. Dass wegen der so selten im Herzogtume vorkommenden Primizen erst die Gesetzgebungsmaschine arbeiten muss, ist bezeichnend für die Situation. Wann werden Regierung und Landtag bei ihrer Gesetzgebung über die Katholiken auch einmal katholische Stimmen hören?«

Auch die »Augsburger Postzeitung« (Nr. 127) schreibt:

»Das neue Katholikengesetz in Braunschweig hat in der Zentrumspresse berechtigte Entrüstung hervorgerufen. Es illustriert wieder einmal treffend die »Freiheit«, der sich die katholische Kirche in Deutschland, speziell aber in einzelnen Kleinstaaten, erfreut, und lässt einen Blick in die Auffassung vom Wesen und der Wirksamkeit der katholischen Kirche tun, die auf seiten unserer Gegner noch immer besteht und von ihrer Presse grossgezogen wird.

Welches ungeheuerliche Ding mag sich ein biederer protestantischer Braunschweiger unter der katholischen Kirche und ihren Funktionen wohl vorstellen, wenn er vernimmt, dass es der braunschweigische Staat für notwendig erachtet, einem fremden Geistlichen das Lesen einer *stillen hl. Messe* in Gegenwart Dritter zu *untersagen?* Man sollte eine derartige rückständige und beschämende Bestimmung im Jahre des Heils 1908 doch nicht mehr für möglich halten. Noch weniger aber, dass es jemanden geben könnte, der diese Bestimmungen irgendwie gerechtfertigt fände. Aber leider ist es in Deutschland immer so gewesen — und das wird sich kaum ändern —, dass in der Beurteilung katholischer Dinge unseren Gegnern die Objektivität durchgeht. Als klassischer Zeuge muss wieder einmal die freikonservative »Post« genannt werden. Mit der ganzen Unverständlichkeit und dem ganzen bodenlosen Hasse, mit dem sie der katholischen Kirche gegenübersteht, wirft sie sich in Nr. 250 vom 29. Mai zur Verteidigung der braunschweigischen Regierung auf und erklärt:

»Ohne die Kirchenhoheit förmlich preiszugeben, kann die Regierung aber nicht weiter gehen, als es in diesem Falle geschehen ist, indem auch solchen katholischen Geistlichen, die im Staate Braunschweig nicht angestellt sind, die Vornahme einzelner unaufschiebbarer Amtshandlungen durch die Kreisdirektionen bezw. Polizeidirektion der Stadt Braunschweig erlaubt werden kann, ohne dass sie das gesetzlich vorgeschriebene Gelöbnis auf das Katholikengesetz vom 29. Dezember 1902 abgelegt haben.«

Sie muss zwar selbst zugeben, dass bezüglich der Vornahme der Taufe und Spendung der Sterbesakramente »noch am ehesten Grund zu Beschwerden vom Standpunkte des gläubigen Katholiken gegeben sei«, meint aber, die Taufe könne jeder spenden, und bei den Sterbesakramenten ersetze auch das aufrichtige Verlangen nach ihnen den Empfang. Das stimmt. Aber was würde wohl die »Post« dazu sagen, wenn beispielsweise in *Bayern* ein *evangelischer* Geistlicher bei Geltung der gleichen Bestimmungen bei einer Taufe an-

wesend wäre und *nicht* taufen dürfte, weil er erst die Genehmigung der zuständigen Bezirkshauptmannschaft einholen müsste? Nicht nur die »Post«, sondern die ganze Presse würde mit Recht gegen diese Freiheitsbeengung der evangelischen Kirche protestieren.

Diese Verständnis- und Empfindungslosigkeit gegenüber der katholischen Kirche kann man im Interesse des konfessionellen Friedens nur herzlich bedauern. Ebenso den blühenden Unsinn, den die »Post« zur Verteidigung des Messeverbots in Gegenwart Dritter zum Besten gibt. Das Blatt schreibt:

»Sie (die Braunschweiger) haben mit gutem Grund *nur die stillen nichtöffentlichen* (Privat-) Messen freigegeben, ein Zugeständnis (!), das für durchreisende Geistliche vollkommen genügt, nicht aber die stillen öffentlichen Messen, die einen wesentlichen Bestandteil des öffentlichen Gottesdienstes, ja nach der gegenwärtigen Praxis der katholischen Kirche den Gottesdienst, soweit die Gemeinde in Betracht kommt, darstellen. Ein Besuch in katholischen Kirchen an Sonn- und Feiertagen lehrt, dass die stillen Messen um 11 und halb 12 Uhr, in denen deutsche Lieder gesungen werden dürfen, weit stärker besucht sind, als die um 9 und 10 Uhr abgehaltenen liturgischen Hauptgottesdienste, die Hochämter oder gesungenen Messen — das ist nämlich der Gegensatz zur stillen Messe — in denen der Priester und der lateinisch singende Chor die alleinhandelnden Personen sind. Unter der Deckadresse der stillen Messe würde also jeder beliebige auswärtige Priester den Hauptgottesdienst für die Gemeinde abhalten können, ohne dass die Landesbehörde einschreiten könnte.«

Wer solchen Unsinn verzapft, der sollte sich doch erst einmal von irgendeinem katholischen Schulkind über eine »öffentliche stille Messe« belehren lassen. Und wer so bodenlos intolerant ist, der *sollte* sich von Rechts wegen vor sich selber bis in die tiefste Seele hinein schämen.

---

2. Befreiung katholischer Schüler vom Unterrichte an den katholischen Feiertagen und von nichtkatholischen Schulandachten in Preussen.

Das Zentralblatt für die gesamte Unterrichtsverwaltung 1908 S. 311 f. brachte nachstehende Erlasse, betreffend die Befreiung katholischer Schüler vom Besuche des Unterrichtes an katholischen Feiertagen und von der Teilnahme an nichtkatholischen Schulandachten zur Kenntnis.



I.

Berlin, den 26. Oktober 1900.

Infolge mehrfacher Beschwerden, welche an uns gelangt sind, sehen wir uns veranlasst, unter Zustimmung des Herrn Ministers der geistlichen, Unterrichts- und Medizinal-Angelegenheiten folgendes anzuordnen:

1. Zu den grösseren Schulandachten, die an einzelnen Anstalten am Anfang wie am Schluss der Woche abgehalten werden, sind die katholischen Schüler nur in dem Falle zuzulassen, *wenn dies seitens der Eltern schriftlich* beantragt wird.

2. In den Gesangstunden sind die katholischen Schüler weder zum Lernen noch zum Singen der evangelischen Kirchenlieder heranzuziehen.

3. An den katholischen Feiertagen (Wiese-Kübler Teil I. S. 251) sind die katholischen Schüler von dem Besuche des Unterrichtes zu dispensieren, *ohne dass ein besonderer Antrag der Eltern dazu erforderlich ist.*

Um Missverständnisse zu verhüten, bemerken wir noch ausdrücklich, dass die unter 1. getroffene Bestimmung sich nicht auf die Eröffnung und den Schluss der Unterrichtsstunden durch Gebet und ebenso auch nicht auf die feierlichen Schulakte bezieht, die bei der Zensurverteilung, der Entlassung der Abiturienten, der Feier des Geburtstages Seiner Majestät u. s. f. abgehalten werden.

Königliches Provinzialschulkollegium.
Lucanus. III. 4298.

An die
Herren Direktoren der höheren Lehranstalten.

II.

Berlin, den 2. Juli 1905.

Durch Verfügung vom 26. Oktober 1900 — III. 4298 — haben wir zur Kenntnis gebracht, dass an den katholischen Feiertagen die katholischen Schüler der höheren Lehranstalten von dem Besuch des Unterrichts zu dispensieren sind, ohne dass ein besonderer Antrag der Eltern erforderlich ist. Demgemäss sind die katholischen Feiertage für die katholischen Schüler als schulfreie Tage anzusehen, und es ist daher nicht statthaft, das Fehlen der katholischen Schüler an den katholischen Feiertagen in den Schulzeugnissen als Schulversäumnis zu vermerken. Dagegen ist das Fernbleiben von dem obligatorischen Religionsunterricht der katholischen Schüler in den

Zeugnissen genau so zu behandeln wie das Fehlen in den andern Schulstunden.

Königliches Provinzialschulkollegium.
Mager. III. 2675.

---

3. Standesamtliche Mitteilung über die Legitimation vorehelich geborener Kinder.

(Verordn. d. Fürstbisch. Gen.-Vik.-Amtes zu Breslau Nr. 465. 1908.)

Unter Bezugnahme auf Nr. 460 V dieser Verordnungen machen wir nachstehenden Ministerial-Erlass bekannt:

Berlin W. 64, den 19. Februar 1908.

Der Herr Minister des Innern hat Anweisung gegeben, dass die Standesbeamten künftig über jeden von ihnen gemäss § 26 des Personenstandgesetzes zu beurkundenden Vorgang alsbald nach der Eintragung des vorgeschriebenen Randvermerks dem betreffenden Kirchenbuchführer eine entsprechende Mitteilung kostenfrei zugehen zu lassen. Die Mitteilungen sind an den Pfarrer der Kirchengemeinde des Geburtsorts und, falls der Standesbeamte über die Zuständigkeit des Pfarramts im Zweifel ist, an den für den Geburtsort zuständigen Erzprisster bezw. den Bischof zu richten.

---

4. Stempelfreiheit der Quittungen über Dotationsbeiträge zum Religionsfond-Interkalare in Österreich.

(Verordnungsbl. f. d. Erzdiözese Salzburg Nr. VI. 1908.)

Das k. k. Finanzministerium hat aus Anlass eines vorgekommenen Falles unter dem 4. Dezember 1907, Z. 53.511, mitgeteilt, dass *Quittungen der Pfarrprovisoren über Dotationsbeitragstangenten*, welche die Provisoren lediglich für das dem Religionsfonds zukommende Interkalare beheben, gemäss T. P. 75a des Gebührengesetzes *stempelfrei* sind.

---

5. Gültigkeit von Ehen, die von Ausländern im Auslande, auch entgegen den Vorschriften der §§ 62 und 115 a. b. G. B., geschlossen werden.[1]

Die nach römisch-katholischem Ritus im Jahre 1895 zwischen den österreichischen Staatsbürgern Franz M. und Magdalena N. im

1) Mit vorliegender Entscheidung ist der Oberste Gerichtshof von seiner jahrelangen in Fragen der Gültigkeit ungarischer Ehen geübten Spruchpraxis



Inlande geschlossene Ehe wurde im Jahre 1898 durch das inländische Gericht geschieden. Hierauf erwarb Magdalena M. die ungarische Staatsbürgerschaft und setzte die gänzliche Trennung ihrer mit Franz M. geschlossenen Ehe durch die ungarischen Gerichte durch. Karl H., gleichfalls österreichischer Staatsbürger, erwarb die ungarische Staatsbürgerschaft durch Adoption. Sowohl Karl H., als auch Magdalena M. erwarben die ungarische Staatsbürgerschaft nur zu dem Zwecke, um einander ehelichen zu können; sie hielten sich auch nur vorübergehend — soweit es für die Erreichung des Zweckes notwendig war — in Ungarn auf. Beide waren und sind auch heute noch katholisch. Sie schlossen nun am 10. Jänner 1906 vor dem kgl. Zivilstandsamte in Totis (Ungarn) die Ehe. Franz M., der erste Gatte der Magdalena H., ist am 22. Juli 1906 gestorben. Die Eheleute H. domizilierten in Österreich. Als sie nach dem Ableben des M. versuchten, in Österreich eine neuerliche kirchliche Trauung vollziehen zu lassen, wurde dies von den kirchlichen Behörden abgelehnt und ihnen bedeutet, dass eine neuerliche kirchliche Trauung erst dann stattfinden könne, wenn durch gerichtliches Urteil festgestellt sei, ob die in Ungarn geschlossene Ehe als gültig anzusehen sei oder nicht. Beide stellten daher den Antrag auf amtswegige Untersuchung der Gültigkeit ihrer Ehe.

Das *k. k. Landesgericht in Wien* hat mit *Urteil* vom 12. Februar 1907 G. Z. Cg VII 854/6 diese Ehe für den Bereich der im Reichsrate vertretenen Königreiche und Länder für *ungültig* erklärt.

Entscheidungsgründe: Die Ungültigkeit der in Rede stehenden Ehe wurde aus folgenden Gründen ausgesprochen: die Ehegatten Karl und Magdalena H. waren zur Zeit des Abschlusses der Ehe allerdings ungarische Staatsangehörige und die Ehe wurde gleichfalls in Ungarn, somit im Auslande, abgeschlossen, und erscheint daher diese Ehe im Hinblicke auf die Norm des § 37 a. b. G. B. nach ungarischem Gesetze als eine vollkommen gültige. Es handelt

---

abgegangen und zu der Auffassung gelangt, dass die von verheirateten österreichischen Katholiken nach Erwerb des ungarischen Staatsbürgerrechtes und erfolgter Trennung ihrer Ehe durch die ungarischen Gerichte vor den ungarischen Standesämtern geschlossene zweite Ehe auch in Oesterreich Rechtsgiltigkeit besitzt, wenn auch dieselbe mit offenkundiger Absicht den § 62 und § 111 a. b. G.-B. zu umgehen geschlossen wurde. Ein bedauerlicher Schritt nach Links, bedauerlich sowohl vom Standpunkt der Moral als auch der juristischen Logik. Richtig ist folgende diesbezügliche Bemerkung: »Der Oberste Gerichtshof kann nicht bestreiten, sondern muss es anerkennen, dass die erste Ehe nach österreichischem Gesetze gültig war und ist. Wenn er trotzdem auch noch die zweite ungarische Ehe agnosziert, so hat er also zwei gleichzeitig gültige Ehen anerkannt und damit ein juridisches Unikum geschaffen.«

(Vaterland v. 15. Juli l. J.)

sich aber im vorliegenden Falle, nachdem die Ehegatten selbst dieses Gericht zur Prüfung der Frage anrufen, ob dieser an sich gültigen Ehe auch vom Standpunkte der österreichischen Gesetzgebung Gültigkeit zukomme, einzig und allein darum, ob diese Ehe auch nach den Bestimmungen der österreichischen Ehegesetzgebung als gültig anzusehen sei oder nicht. Und diese Frage war zu verneinen. Dieser Ehe steht nämlich das Ehehindernis des § 62 a. b. G. B. (impedimentum bigaminis) entgegen, welches Ehehindernis aus dem Grunde des Abganges des sittlichen Vermögens zum Zwecke statuiert wurde. Dieses Ehehindernis ist ein öffentlichrechtliches, und legt das Gesetz demselben eine solche Bedeutung bei, dass es aus ethischen Rücksichten eine Ehe beim Vorhandensein dieses Hindernisses verbietet. Dieses Verbotsgesetz ist nach § 878 a. b. G. B. eine durchgreifende Rechtsnorm, die von den österreichischen Gerichten unter allen Umständen anzuwenden ist, mag das bezügliche Rechtsgeschäft im Inlande oder Auslande, zwischen Inländern oder Ausländern abgeschlossen sein. Was aber vom Gesetze, als an sich dem öffentlichrechtlichen Interesse zuwiderlaufend, für unsittlich erklärt und aus diesem Grunde verboten wird, ist vom Ursprunge aus mit dem Mangel der hierländischen staatlichen Anerkennung behaftet und ist in einem solchen Falle die Anerkennung zu versagen, wenn kompetentermassen ein hierländisches Gericht über den Rechtsbestand zu erkennen hat. Dieser Grundsatz ist auch in der Bestimmung des § 81 E. O. zum Ausdrucke gelangt, wonach die Exekution selbst bei dem Vorhandensein eines vollkommen gültigen ausländischen Titels im Inlande zu versagen ist, wenn durch die Exekution eine Handlung erzwungen werden soll, die nach dem Rechte des Inlandes überhaupt unerlaubt ist. Schon in diesen Erwägungen findet die ausgesprochene Ungültigkeit der Ehe ihre volle Begründung. Die oben entwickelten Grundsätze müssen aber im vorliegenden Falle umsomehr Geltung haben, als die in Rede stehende Ehe und alle hierauf Bezug habenden vorbereitenden Schritte offenbar zu dem Zwecke gesetzt wurden, um das Verbotsgesetz der §§ 62 und 111 a. b. G. B. zu umgehen. Denn die Ehegatten haben im vorbereitenden Verfahren ausdrücklich erklärt, dass ihnen bekannt war, dass sie in Österreich eine gültige Ehe nicht abschliessen können, da ja die erste Ehe der Ehegattin Magdalena H. dem Bande nach noch zurecht bestand; sie haben aber auch noch weiter angegeben, dass sie nur zur Durchführung dieser beabsichtigten Ehe die ungarische Staatsangehörigkeit erlangt und zu diesem Zwecke nur vorübergehend ihren Aufenthalt in Ungarn genommen haben. Vor

und nach Abschluss der Ehe haben beide Ehegatten ihr ständiges Domizil in Österreich gehabt und domizilieren auch gegenwärtig wieder in Österreich. Zur Verwirklichung einer solchen offenkundigen Umgehung österreichischer Gesetze kann aber ein österreichisches Gericht, im Falle dasselbe mit der Untersuchung über die Gültigkeit der Ehe betraut wird, gewiss nicht die Hand bieten. Was aber die Frage anbelangt, ob diese nach dem Vorgesagten zweifellos ungültige Ehe nicht etwa durch den am 22. Juli 1906 eingetretenen Tod des ersten Ehegatten Franz M. zu einer gültigen geworden sei, so hat der Gerichtshof auch diese Frage verneint; denn auch bezüglich der Ehe gilt der allgemeine Rechtsgrundsatz, dass die Gültigkeit des Rechtsgeschäftes nach der Zeit der Abschliessung beurteilt wird (quod ab initio vitiosum est, non potest tractu temporis convalescere). Der Wegfall des Ungültigkeitsgrundes hat nur insoferne Bedeutung, als nunmehr dem Scheingatten möglich wird, eine wirkliche Ehe zu schliessen. Eine eigentliche Konvaleszenz der Ehe gibt es also nicht, so dass diese nur durch einen neuen Formalakt zustande kommen kann. Dies ergibt sich insbesondere auch aus der Bestimmung des § 88 a. b. G. B., wonach selbst bei dispensablen Ehehindernissen (zu welchen das Ehehindernis des § 62 a. b. G. B. nicht zu rechnen ist) abermals, wenn auch ohne Wiederholung des Aufgebotes, die Einwilligung vor dem Seelsorger und zwei vertrauten Zeugen und die neuerliche Anmerkung der feierlichen Handlung im Trauungsbuche notwendig ist. Nach den Angaben der Ehegatten wurde aber diese neue kirchliche Trauung von den kirchlichen Behörden trotz ihres Ansuchens verweigert, bis nicht durch gerichtliches Urteil festgestellt sei, ob die gegenständliche Ehe als gültig anzusehen sei oder nicht.

Das *k. k. Oberlandesgericht in Wien* hat mit *Urteil* vom 19. April 1907 G. Z. Bc IV 78/7 infolge Berufung des Verteidigers des Ehebandes das erstrichterliche Urteil *bestätigt*.

Entscheidungsgründe: Das Berufungsgericht ist bei Überprüfung des angefochtenen Urteiles des Erstgerichtes zu der Anschauung gelangt, dass dasselbe die Frage der Giltigkeit der gegenständlichen Ehe richtig gelöst hat, dass diese Ehe hierlands — und nur um diese Frage handelt es sich — tatsächlich ungiltig ist. Vor allem unterliegt es keinem Zweifel, dass Magdalena H., welche ebenso wie ihr derzeitiger Ehegatte Karl H. stets der katholischen Religion angehörte und zur Zeit der Eingehung ihrer ersten Ehe mit dem gleichfalls katholischen Franz M. österreichische Staatsangehörige war und es auch nachher bis zu ihrer Aufnahme in den ungarischen

Staatsverband geblieben ist, als solche mit Rücksicht auf die Bestimmungen der §§ 62 und 111 a. b. G. B. eine zweite Ehe nicht eingehen durfte, insolange die erste Ehe nicht durch den Tod des Franz M. aufgelöst wurde. Es frägt sich nun, ob dadurch, dass Magdalena H. gemeinschaftlich mit Karl H. sich diejenige Grundlage verschaffte, welche die Abschliessung einer zweiten Ehe trotz des noch bestehenden Ehebandes, und zwar in Ungarn, somit im Auslande ermöglichte, indem sie nach erfolgter gerichtlicher Scheidung der mit Franz M. geschlossenen Ehe von Tisch und Bett durch das zuständige österreichische Gericht, die ungarische Staatsbürgerschaft erworben und sohin in Ungarn die gerichtliche Trennung, beziehungsweise Auflösung dieser Ehe bewirkt hatte, die in Ungarn so geschlossene, nach ungarischem Gesetze zulässige Ehe mit Karl H. auch in dem Geltungsgebiete des a. b. G. B. als giltig anerkannt werden müsse, welche Frage zu entscheiden die genannten in dem Gebiete dieser Länder wohnhaften Ehegatten selbst verlangen. Die Untersuchung derselben muss nun umsomehr zu ihrer Verneinung führen, als das mit dieser ehelichen Verbindung angestrebte Rechtsverhältnis hierlands seine rechtliche Wirkung äussern soll. Denn abgesehen davon, dass nicht jedes im Auslande rechtsgiltig abgeschlossene Rechtsgeschäft an und für sich auch hierlands notwendigerweise anerkannt werden muss, ist einem solchen die Anerkennung dann zu versagen, wenn es einem aus ethischen Gründen erlassenen zwingenden Verbotsgesetze widerstreitet, mag dasselbe auch im Auslande mit Rücksicht auf die dort geltenden abweichenden Gesetze zulässig erscheinen. Die in Rede stehende Eheschliessung ist aber ein solches Rechtsgeschäft, dem ungeachtet der Bestimmung des § 37 a. b. G. B. die Giltigkeit für den Bereich dieses Staates abgesprochen werden muss, dies umsomehr, als Karl H. und Magdalena H. in dem Bewusstsein, dass sie bei dem Bestande der ersten Ehe der letzteren mit Franz M. hierlands eine giltige Ehe miteinander nicht eingehen können, zugestandenermassen bloss zu dem Zwecke der Eheschliessung die zu ihrer Ermöglichung notwendigen Schritte unternommen, nämlich zunächst vorübergehenden Aufenthalt in Ungarn genommen, sodann die ungarische Staatsbürgerschaft, und zwar Karl H. im Wege der Adoption erworben haben, während sie beide sowohl vor als nach der Eheschliessung ihr ständiges Domizil in Österreich hatten und noch haben. In diesem Vorgange lässt sich die offensichtliche Absicht erkennen, den der Eheschliessung in Österreich entgegenstehenden gesetzlichen Hindernissen aus dem Wege zu gehen und die hierlands unmögliche Ehe in Ungarn, wo

solche nicht zu beseitigende Hindernisse nicht bestehen, zu schliessen. Hierin liegt aber eine absichtliche Umgehung der österreichischen Gesetze, deren Sanktionierung in keinem Falle von der hierländischen Gesetzgebung als zulässig erkannt wird. Die Giltigkeit einer unter solchen Umständen im Auslande geschlossenen Ehe muss vielmehr ohne Rücksicht auf die Staatsangehörigkeit der Ehegatten nur nach den hierlands geltenden Gesetzen beurteilt werden, welche dem Gesagten zufolge nur die Fällung einer verneinenden Entscheidung herbeiführen konnte, mit der selbstverständlichen Beschränkung ihrer Wirkung nur innerhalb des Bereiches der Geltung des bürgerlichen Rechtes, wie dies in dem angefochtenen Urteile auch zum Ausdrucke gelangt ist. In Bezug auf die weitere Frage der Konvaleszenz der gegenständlichen Ehe mit Rücksicht auf das seit ihrem Abschlusse, nämlich am 22. Juli 1906 erfolgte Ableben des ersten Ehegatten der Magdalena H., genügt es auf die zutreffende, dem Gesetze vollkommen entsprechende Begründung des Erstgerichtes hinzuweisen. Der Berufung war daher keine Folge zu geben und das angefochtene Urteil zu bestätigen.

Der k. k. *oberste Gerichtshof* hat mit *Urteil* vom 18. Juni 1907 Z. 7373 der *Revision* des Verteidigers des Ehebandes *stattgegeben* und unter Abänderung des berufungsgerichtlichen Urteiles ausgesprochen, dass die gegenständliche *Ehe giltig sei.*

Entscheidungsgründe: Der Revisionsgrund des § 503 Z. 4 Z. P. O. liegt in der Tat vor. Es ergibt sich aus § 37 a. b. G. B. ganz klar, dass die in Frage stehende Ehe, als von einem Ausländer mit einer Ausländerin im Auslande geschlossen, nach den Gesetzen des Ortes zu beurteilen ist, wo sie geschlossen wurde. Nach diesen Gesetzen ist sie zweifellos giltig. Die Untergerichte haben nun zwei Gesichtspunkte hervorgehoben, die nach ihrer Ansicht die Ungiltigkeit dieser Ehe für das Inland zur Folge haben sollen, nämlich *einerseits* den, dass das Ehehindernis des § 62 a. b. G. B. ein öffentlich-rechtliches, auf ethischen Rücksichten beruhendes sei, dass daher § 62 a. b. G. B. sich als ein zwingendes Verbotsgesetz auch für Ehen von Ausländern im Auslande darstelle — und *andererseits* den, dass festgestelltermassen beide Eheteile die ausländische (ungarische) Staatsbürgerschaft nur deshalb erwarben, um trotz des Verbotes des § 62 eine Ehe schliessen zu können, also zum Zwecke der Umgehung des österreichischen Gesetzes. Der erste dieser Gesichtspunkte ist unzutreffend und wenn man ihn anerkennen wollte, müsste dies dazu führen, dass alle im Auslande geschlossenen Ehen von Ausländern von den österreichischsn Gerichten daraufhin geprüft werden könnten,

ja bei der Annahme öffentlichrechtlichen Verbotscharakters geprüft werden müssten, ob ihnen nicht eines jener im allgemeinen bürgerlichen Gesetzbuche festgesetzten Ehehindernisse entgegenstehe, denen öffentlichrechtliche Rücksichten oder ethische Erwägungen zugrunde liegen, und zwar ohne jeden Unterschied, ob hiebei von einer Umgehung des österreichischen Gesetzes gesprochen werden kann oder nicht. Daraus würde sich eine mit allen Grundsätzen des internationalen Rechtes in Widerspruch stehende Weltjudikatur der österreichischen Gerichte ergeben. Das Ehehindernis des § 62 betrifft nach der Marginalrubrik »das sittliche Vermögen« zur Eingehung einer Ehe, begründet sonach eine Einschränkung der persönlichen Fähigkeit hiezu. Dem österreichischen Staatsbürger haftet diese Einschränkung unter gewissen Voraussetzungen auch im Auslande an (§ 4 a. b. G. B.). Bezüglich der Fremden jedoch besagt § 34 a. b. G. B., dass ihre persönliche Fähigkeit zu Rechtsgeschäften insgemein nach den Gesetzen des Ortes, denen sie vermöge ihres Wohnsitzes, oder wenn sie keinen eigentlichen Wohnsitz haben, vermöge ihrer Geburt als Untertan unterliegen, zu beurteilen sei — eine Bestimmung, welche heute allgemein als die Festlegung des Nationalitätsprinzipes (im Gegensatze zu dem früher herrschenden Territorialitätsprinzip) ausgelegt wird. Dieser Auslegung ist darum beizutreten, weil das Nationalitätsprinzip im § 4 a. b. G. B. für die Inländer aufgestellt und weil nicht abzusehen ist, warum Ausländer nach einem anderen Prinzip beurteilt werden sollen, und weil das Wort Untertan in der österreichischen Gesetzgebung sonst nirgends in einem anderen als dem staatsrechtlichen Sinne aufgefasst wird. Diese Ansicht teilten auch die massgebenden Faktoren der Gesetzgebung der meisten Kulturstaaten. Die k. k. Regierung hat im Abgeordnetenhause des Reichsrates im Jahre 1907 (vide Nr. 2803 der Beilagen zum stenographischen Protokoll) ein im Jahre 1900 in Haag zwischen den Vertretern des Deutschen Reiches, Österreich-Ungarns, Belgiens, Spaniens, Frankreichs, Italiens, Luxemburgs, der Niederlande, Portugals, Rumäniens, Schwedens und der Schweiz abgeschlossenes »Übereinkommen zur Regelung der Gesetzeskollisionen in Ehesachen« vorgelegt, dessen Art. 1 lautet: »Das Recht zur Eheschliessung regelt sich nach dem *einheimischen Gesetze* eines jeden der zukünftigen Ehegatten, insoweit nicht eine Bestimmung dieses heimatlichen Gesetzes ausdrücklich auf ein anderes Gesetz verweist«, und die Motive zu Art. 1 betonen, dass dieser Artikel in Bezug auf die materiellen Voraussetzungen der Eheschliessung das sogenannte Heimats- oder Nationalitätsprinzip zur Geltung bringe,

und dass sich sein Inhalt demzufolge mit den einschlägigen Grundsätzen unseres allgemeinen bürgerlichen Gesetzbuches decke. Der Hinweis, dass der Bestand einer solchen Ehe den guten Sitten und den Grundsätzen der Ethik widerspreche, wird durch die infolge der Bestimmungen des § 115 a. b. G. B. gesetzliche Zulässigkeit der Wiederverehelichung getrennter, nicht katholischer, österreichischer Staatsbürger widerlegt. Im Übrigen ist von den Untergerichten kein Versuch gemacht worden, den Nachweis der Unsittlichkeit einer Ehe, wie die gegenständliche es ist, zu erbringen. Ebensowenig trifft der zweite Gesichtspunkt zu. Ein Ausländer ist nun einmal bei Handlungen und Geschäften im Auslande an die österreichischen Gesetze nicht gebunden. Aus welchem Grunde er die ausländische Staatsbürgerschaft erwarb, ist gleichgültig; wenn er, um einen bestimmten Zweck zu erreichen, die andererseits mit der inländischen Staatsbürgerschaft verbundenen Vorteile aufgegeben hat, mangelt jede gesetzliche Basis, bei einer gerichtlichen Entscheidung auf Grund und Zweck seines Tuns zurückzugreifen. Der Revision war dem Ausgeführten gemäss Folge zu geben.

---

6. Zwei Entscheidungen des Oberverwaltungsgerichts über den Abzug für das Dienstfuhrwerk vom Pfarreinkommen.

1) Im Namen des Königs.

In Sachen, betreffend die Veranlagung des Pfarrers X. zu Y. zur Staatseinkommensteuer für das Steuerjahr 1899, hat das Königliche Oberverwaltungsgericht, Fünfter Senat, Zweite Kammer, in der Sitzung vom 25. Januar 1900, an welcher der Oberverwaltungsgerichtsrat Heinsius, als Vorsitzender, und die Oberverwaltungsgerichtsräte: von Haugwitz und Arnold teilgenommen haben, für Recht erkannt, dass die gegen die Entscheidung der Berufskommission zu Königsberg vom 7. Oktober 1899 seitens des Steuerpflichtigen angebrachte Beschwerde für begründet zu erachten, die Steuerfestsetzung auf 70 M. zu berichtigen und die Kosten des Beschwerdeverfahrens bei einem Gegenstande von 10 M. ausser Ansatz zu lassen.

Von Rechts Wegen.

Gründe.

Die angegriffene Berufsentscheidung, die nach 3853 M. Einkommen 80 M. Steuer feststellt, und auf deren sonstigen Inhalt hier Bezug genommen wird, darf gemäss § 44, 2 des Einkommensteuergesetzes vom 24. Juni 1891, Art. 66, 2^5 der Ausführungsanweisung

vom 5. August 1891, wegen unzulänglicher Begründung nicht aufrecht erhalten werden.

Der einzige Streitgegenstand von Erheblichkeit ist der Abzug, den Zensit, die Voraussetzungen des Art. 22 zu 3 a. a. O. als vorhanden angesehen — für das Dienstfuhrwerk, das er hält und dessen er bedarf —, zu machen berechtigt ist. Diesen hat er auf 900 M. unter Vorlegung eines Gutachtens des Kreistaxators Z. beansprucht, die Berufungskommission nur mit 400 M. zugelassen.

Der Sachverständige hat die jährlichen Kosten der Unterhaltung des zweispännigen Fuhrwerks auf 1244 Mark berechnet, aber auch angenommen, dass auf dessen Nebenbenutzung zu privaten und wirtschaftlichen Zwecken durch den Zensiten 344 M. zu rechnen seien. Gleichwohl bemerkt die Berufungskommission, dass der Sachverständige die Unterhaltungskosten zwar an und für sich zutreffend auf 1244 M. festgestellt, aber nicht berücksichtigt habe, dass mit der Pfarre Landwirtschaft verbunden war (sogar der Umfang der eigenen Landwirtschaft der Zensiten: 48 Morgen Acker und Wiesen nebst 4 Morgen Garten, Hof und Baustelle ist in dem Gutachten angegeben), aus deren Erträgnissen der Unterhalt der Pferde zum grössten Teile bestritten würde, und dass das Dienstfuhrwerk — sowohl Kutscher wie Pferde — noch zu privaten und wirtschaftlichen Zwecken in Anspruch genommen würde.

Obwohl die Berufungskommission, ohne anzugeben, wie viel sie auf diesen Gebrauch und wie viel auf die Beisteuer der Landwirtschaft des Zensiten zum Unterhalt des Dienstfuhrwerks rechnet, auf beides nicht nur, wie der Sachverständige getan hat, 344 M., sondern noch 500 M. mehr, also 844 M. von den anerkannten Unterhaltungskosten in Abzug bringt, stellt sie auch den Reinertrag der Landwirtschaft zur vollen Höhe, mit der ihn Zensit deklariert hat, d. i. mit 432 M., in die Einkommensberechnung ein.

Bei freier Beurteilung ist die Sache spruchreif.

Den Angaben des Sachverständigen ist zu folgen.

Dadurch vermindert sich das steuerpflichtige Einkommen um 500, also auf 3353 M., und es kommt als einflusslos nicht darauf an, ob der sonstige Dienstaufwand mit 200 M., wie Zensit beansprucht, oder nur mit 150 M., wie geschehen, abgezogen wird.

Dem angegebenen Einkommen entspricht der Steuerbetrag von 70 M., auf den die Steuerfestsetzung gemäss §§ 17, 47 des Einkommensteuergesetzes zu berichtigen war.

Wegen der Kosten finden §§ 49, 71 a. a. O. Anwendung.

Urkundlich unter dem Siegel des Königlichen Oberverwaltungsgerichts und der verordneten Unterschrift.

(L. S.) *Heinsius.*

O. V. G. No. Ia 241.

2) Im Namen des Königs.

In Sachen, betreffend die Veranlagung des Pfarrers X. zu Y. zur Staatseinkommensteuer für das Steuerjahr 1900, hat das Königliche Oberverwaltungsgericht, Siebenter Senat, in seiner Sitzung vom 28. Februar 1901, an welcher der Senats-Präsident von den Brincken und die Oberverwaltungsgerichtsräte Wüstefeldt, Groebenschütz, Arnold und Dr. Magnus teilgenommen haben, für Recht erkannt, dass die gegen die Entscheidung der Berufungskommission zu Königsberg vom 28. September 1900 seitens des Steuerpflichtigen angebrachte Beschwerde für begründet zu erachten, die Angelegenheit zur anderweiten Entscheidung an die Berufungskommission zurückzugeben und die Kosten des Beschwerdeverfahrens ausser Ansatz zu lassen.

Von Rechts Wegen.

Gründe.

Die mit ihrer Begründung im Übrigen inhaltlich hier einbezogene, jetzt mit der Beschwerde des Veranlagten angegriffene Entscheidung, nach welcher die Berufungskommission das steuerpflichtige Gesamteinkommen auf 3751 M. und die Steuer auf 80 M. festgesetzt hat, lässt sich wegen wesentlichen Mangels des Verfahrens (§ 44, 2 des Einkommensteuergesetzes vom 24. Juni 1891) nicht aufrecht erhalten. Die Berufungskommission hat für das Dienstfuhrwerk, statt der von dem Steuerpflichtigen abzugsweise beanspruchten 900 Mark, die ihm in der Entscheidung des Oberverwaltungsgerichts für 1899 seinem Antrage gemäss auch bewilligt waren, nur 400 Mark schätzungsweise zugelassen, indem sie den Rest der aus der Haltung des Dienstfuhrwerks dem Steuerpflichtigen erwachsenen Jahreskosten auf den Gebrauch des Fuhrwerks zu persönlichen (nicht landwirtschaftlichen) Zwecken rechnet und ihr Recht zu einer solchen, wesentlich in der Vergleichung mit den amtlichen Fuhrbedürfnissen anderer Pfarrer beruhenden Schätzung mit daraus ableitet, dass Zensit es abgelehnt hatte, die Zahl seiner jährlichen Dienstreisen anzugeben.

Hiermit hat die Berufungskommission offenbar die früher von ihr vertretene, als solche in der diesseitigen Entscheidung für 1899

Nr. Ia 241 ausdrücklich zur Voraussetzung gemachte Meinung verlassen, dass der Steuerpflichtige der Haltung eines eigenen Dienstfuhrwerks zur Ausübung seines Pfarramts bedurfte, und dass die Entschädigung für den durch die Befriedigung dieses Bedürfnisses erforderten Aufwand — getroffener Vereinbarung gemäss (vergl. Art. 22 Abs. 3 der Ausführungsanweisung vom $\frac{\text{5. August 1891}}{\text{5. Juli 1900}}$) — in dem Diensteinkommen enthalten war. Denn unter dieser Voraussetzung war solcher Aufwand (in der Beschwerdeinstanz nur, insoweit der Beschwerdeführer es beanspruchte) abzugsfähig, gleichviel, ob das Fuhrwerk neben dem amtlichen, auch noch einem persönlichen (vielleicht zur Pflege der Pferde sogar unentbehrlichen) Gebrauche diente (vergl. den in Fuistings Kommentar IV. Auflage Seite 134 f., Seite 152b angegebenen Inhalt der dort zitierten Entscheidungen des Oberverwaltungsgerichts); und nur wenn, ausser dem Bedürfnisse des Amtes, das persönliche des Steuerpflichtigen für die *Haltung* des Fuhrwerks *mitbestimmend* sein musste, war eine solche Teilung des dafür erforderlichen Aufwandes, wie die von der Berufungskommission beliebte, zulässig und sogar geboten.

Zensit hatte aber (vergl. Blatt 35 der Akten) zu seinem Amte ein eigenes Dienstfuhrwerk halten zu müssen behauptet, und dies hat die Berufungskommission ohne die durch §§ 38, 43 des Einkommensteuergesetzes, Art. 57, 66 der Ausführungsanweisung gebotene Aufklärung des Sachverhalts verneint.

Die bei freier Beurteilung nicht spruchreif liegende Sache ist zur anderweiten Entscheidung an die Berufungskommission zurückzugeben, deren Aufgabe (§ 47 des Einkommensteuergesetzes) es nunmehr sein wird, unter Berücksichtigung des Vorbemerkten zunächst durch eine Auskunft des Bischofs von Ermland, die von dessen Generalvikariat, als der für den Steuerpflichtigen zuständigen Dienstbehörde, zu erfordern ist, festzustellen, ob das Diensteinkommen des Steuerpflichtigen als Pfarrers von Y., wenn auch ohne ausdrückliche Bestimmung des Betrages oder Teiles, zugleich die Entschädigung für den Dienstaufwand enthielt, und ob als solcher dabei nicht nur die Bestreitung der Kosten der Dienstfuhren im Allgemeinen, sondern die Haltung eines eigenen Dienstfuhrwerks, als nach den Zuständen der Parochie zur (je rechtzeitigen) Beschaffung der Dienstfuhren unentbehrlich, angesehen worden ist. Bejahendenfalls sind die für das Dienstfuhrwerk *tatsächlich* gemachten Aufwendungen — also auch der Wert der für dessen Unterhalt etwa dem Landwirtschaftsbetriebe entnommenen Erzeugnisse — als Dienstaufwand von den dienstlichen Einkünften in Abzug zu bringen. Dagegen werden

bei *Schätzung* des Reineinkommens aus der Bewirtschaftung von Liegenschaften der Wert der zur Haltung von Dienstfuhrwerk etwa hergegebenen Erzeugnisse als Einnahme und dessen teilweise Benutzung etwa auch für Zwecke des Wirtschaftsbetriebes nach Lage der Sache zu würdigen sein.

Das steuerpflichtige Einkommen ist hiernach von neuem festzustellen.

Über die Kosten des Beschwerdeverfahrens war gemäss den §§ 49, 71 a. a. O., wie geschehen, zu befinden.

Urkundlich unter dem Siegel des Königlichen Oberverwaltungsgerichts und der verordneten Unterschrift.

(L. S.) *v. d. Brincken.*

O. V. G. No. Ia 162.

---

7. Kirchensteuerpflicht der Forensen in Preussen.

(Rechtsfall, mitgeteilt von Konsistorialrat Dr. *Mizerski* in Posen.)

1. *Katholiken, welche Grundbesitz, jedoch keinen Wohnsitz in einer Kirchengemeinde haben (Forensen), können zu Kirchensteuern nur auf Grund einer Observanz gemäss § 37 des Gesetzes vom 14. Juli 1905 herangezogen werden.*
2. *Eine Mitwirkung staatlicher oder kommunaler Verwaltungsbehörden sowie ein besonderes Verfahren zur Entscheidung von Streitigkeiten findet hierbei nicht statt, vielmehr müssen Kirchengemeinden derartige Steuerforderungen im ordentlichen Rechtswege einklagen und die Rechtsbeständigkeit der angewendeten Steuerordnung in demselben nachweisen.*

In der Verwaltungsstreitsache der katholischen Kirchengemeinde zu K., vertreten durch ihren Kirchenvorstand, Klägerin, wider den Rittergutsbesitzer Dr. A. von Ch., Beklagten, hat das Königlich Preussische Oberverwaltungsgericht, achter Senat, auf grund der mündlichen Verhandlung vom 10. Dezember 1907, für Recht erkannt:

Die Klage wird, und zwar unter Ausserkraftsetzung des Bescheides des Königlichen Regierungspräsidenten zu Posen vom 31. Januar 1907, zurückgewiesen. Die Kosten werden, unter Festsetzung des Wertes des Streitgegenstandes auf 526,22 M., der Klägerin zur Last gelegt.

Von Rechts wegen.

Gründe:

Es handelt sich im vorliegenden Streitverfahren um zwei Heranziehungen des Beklagten. Der Vorstand der katholischen Kirchen-

gemeinde hat dem Beklagten zunächst für das Steuerjahr 1905/06 und sodann für 1906/07 herangezogen.

Den Einspruch des Beklagten gegen die erste Veranlagung hat er durch Bescheid vom 25. Januar 1906 zurückgewiesen, weil der Beklagte als Forense gemäss bestehender Ortsobservanz nach Massgabe der Grund- und Gebäudesteuer kirchensteuerpflichtig sei. Der gegen den Bescheid erhobenen Beschwerde des Klägers hat der Königliche Regierungspräsident zu Posen mit dem Bescheide vom 18. Januar 1907 stattgegeben, weil Forensen nur beim Bestehen einer sie verpflichtenden Ortsobservanz herangezogen werden könnten, der Kirchenvorstand aber eine solche Observanz nachzuweisen nicht vermocht habe.

Den Einspruch des Beklagten gegen die Veranlagung für 1906/07 hat der Kirchenvorstand mit der Begründung zurückgewiesen, dass der den Einspruch vorlegende Rechtsanwalt Dr. B. eine Vollmacht nicht beigebracht habe. Die gegen diesen Bescheid erhobene Beschwerde legte das erzbischöfliche Generalkonsistorium zu Posen mit dem Bemerken vor, dass es dieselbe für begründet ansehe, weil der Kläger der katholischen Kirchengemeinde in K. durch seinen Wohnsitz nicht angehöre und der angeführte formelle Abweisungsgrund nicht zutreffend erscheine. Der Königliche Regierungspräsident hörte zunächst den Kirchenvorstand. Dieser kam auf seinen Abweisungsgrund nicht weiter zurück, sondern hob nur hervor, dass der Beklagte auf grund der in K. bestehenden Ortsobservanz als Forense steuerpflichtig sei. Danach gab der Regierungspräsident durch Bescheid vom 31. Januar 1907 der Beschwerde statt, indem er bemerkte: nach dem Kirchensteuergesetz dürften Forensen nicht mehr herangezogen werden. Die Zurückweisung aus dem formalen Grunde des Einspruchsbescheids sei unbegründet.

Mit der Klage wendet sich die katholische Kirchengemeinde gegen beide Bescheide des Regierungspräsidenten. Nachdem der Gerichtshof die Klage durch den Vorbescheid vom 14. Mai 1907 [1] zurückgewiesen hatte, hat die Klägerin noch auf mündliche Ver-

---

1) Dieser Bescheid enthält folgenden Passus: »*Besteht für die Pfarrei K., wie der Kichenvorstand behauptet, eine zu Recht bestehende ältere Observanz (§ 37), wonach auch Forensen kirchensteuerpflichtig sein sollen, so war die Klage unzulässig, weil die im Gesetz von 1905 geregelten Rechtsbehelfe für solche Steuerforderungen, welche auf derartigen, älteren, von den Vorschriften des neuen Gesetzes abweichenden Steuerforderungen beruhen, nicht gelten.* Für solche Steuerforderungen ist lediglich der ordentliche Rechtsweg zugelassen. Besteht aber eine derartige ältere Steuerordnung nicht zu Recht, so ist der Beklagte zu Unrecht herangezogen worden, weil er in der Kirchengemeinde keinen Wohnsitz hat (§ 2 des Gesetzes vom 14. Juli 1903).«



handlung angetragen. Es war darauf, wie geschehen, zu erkennen.

Der Kirchenvorstand gründet beide Steuerforderungen auf eine angeblich in K. bestehende Observanz, wonach »auswärts wohnende, im Kirchspiel mit Grund und Boden angesessene *Gross*grundbesitzer nach Massgabe der *Grund-* und *Gebäude*steuer zu Kirchenabgaben herangezogen« würden. Dies hat er für die erste Heranziehung im Reklamationsbescheide vom 23. Januar 1906 und für die zweite Heranziehung im Bericht an den Landrat deutlich ausgesprochen.

Eine Heranziehung nach den Vorschriften des Kirchensteuergesetzes vom 14. Juli 1905 (Gesetzsammlung Seite 281), insbesondere nach § 9 Abs. 2 daselbst ist nicht erfolgt. Es kann daher dahingestellt bleiben, ob der Beklagte nach den Vorschriften dieses Gesetzes hätte herangezogen werden dürfen, namentlich also auch, ob der Beklagte, wie in Klage und Replik behauptet wird, auch im Bezirk der Kirchengemeinde K. einen Wohnsitz hat und als Katholik ihr dadurch angehört. Diese Behauptung aber würde auch, da sie nicht im bisherigen Verfahren erfolgt ist, nicht mehr berücksichtigt werden können.

Zu wiederholen ist ferner aus der Begründung des Vorbescheides, *dass § 8 des Gesetzes, weil die behauptete Observanz kein spezieller Rechtstitel ist, hier völlig ausscheidet, die Observanz, auf welche die Steuerforderung gestützt wird, vielmehr nur eine von den Vorschriften des Gesetzes abweichende ältere Ordnung ist* (§ 37 a. a. O.).

Nach Vorausschickung dieser Ausführungen unterliegt die Sache folgender Beurteilung:

Vor dem 1. April 1906, dem Tage des Inkrafttretens des Kirchensteuergesetzes (§ 40 des Gesetzes, Verordnung vom 23. März 1906, Ziffer 4, Gesetzsammlung Seite 52) stand dem vom katholischen Kirchenvorstande zu einer Steuer Herangezogenen nach dem Gesetz über die Verjährungsfristen bei öffentlichen Abgaben vom 18. Juni 1840 (Gesetzsammlung Seite 140) die Reklamation an den Kirchenvorstand (vergl. § 8 des Gesetzes über die Vermögensverwaltung in den katholischen Kirchengemeinden vom 20. Juni 1875, Gesetzsammlung Seite 241) und gegen den Beschluss des Kirchenvorstandes der Rekurs an den Regierungspräsidenten (Art. 1 Ziffer 3 der Verordnung vom 30. Januar 1893, Gesetzsammlung Seite 13) offen. Gegen den Bescheid des Regierungspräsidenten konnte er nach Art. II der Verordnung vom 30. Januar 1893 Beschwerde beim Oberpräsidenten einlegen, der endgültig entschied (siehe Begründung

des Entwurfes des Kirchensteuergesetzes, Drucksachen des Herrenhauses Session 1904 Nr. 105 Seite 13).

In einem solchen Verfahren hat der Beklagte seine Heranziehung für 1905/06 durch Reklamation und Rekurs ausgefochten. Auf den am 8. März 1906 eingegangenen Rekurs hat der Regierungspräsident nach Inkrafttreten des Gesetzes durch Bescheid vom 18. Januar 1907 dahin entschieden, dass er dem Rekurse stattgegeben hat.

Zu einer solchen Entscheidung war er zuständig. Er wäre es nur dann nicht gewesen, wenn ihm die Zuständigkeit durch das neue Kirchensteuergesetz genommen worden wäre. Diesem aber hat es ferngelegen, das Verfahren in den bei seinem Inkrafttreten schwebenden streitigen Steuersachen abzuändern. § 39 des Kirchensteuergesetzes, auf den der klagende Kirchenvorstand seine zur entgegengesetzten Auffassung führenden Angaben stützt, besagt, dass alle dem Gesetz zuwiderlaufenden Bestimmungen aufgehoben werden. Damit wurde mit dem 1. April 1906 alles mit den Vorschriften des neuen Gesetzes im Widerspruch stehende materielle und formelle Kirchensteuerrecht beseitigt. Insbesondere waren auch die nach der Verordnung vom 30. Januar 1893 für Steuerstreitsachen verordneten Zuständigkeiten von Staatsbehörden fortgefallen, wenn und soweit sie im Widerspruch zu dem neuen Gesetz geordnet waren. Von einem solchen Widerspruch kann man aber nicht reden, weil das Kirchensteuergesetz (§ 38) und die sich ihm anschliessende Verordnung über die Zuständigkeiten der Staatsbehörden vom 23. März 1906 (Gesetzsammlung Seite 56) sich lediglich auf die gemäss dem neuen Gesetze entsprechenden Steuerstreitigkeiten, nicht aber auf die vor seinem Inkrafttreten bereits anhängig gewordenen bezieht. Daraus folgt einmal: dass der Regierungspräsident zum Erlass des angefochtenen Bescheides vom 18. Januar 1907 zuständig war, und andererseits, dass gegen seinen Bescheid nur die Beschwerde an den Oberpräsidenten, nicht aber die Klage beim Oberverwaltungsgericht zulässig war.

Die Klage beim Oberverwaltungsgericht ist daher, soweit die Heranziehung für 1905/06 in Frage steht, von vornherein unzulässig.

Eine andere Betrachtung fordert die Klage gegen den Bescheid des Regierungspräsidenten vom 31. Januar 1907.

Nach § 37 des Gesetzes bleibt die Befugnis der Kirchengemeinden, auf Grund zu Recht bestehender älteren, von den Vorschriften des neuen Gesetzes abweichenden Ordnungen, Kirchensteuern umzulegen, unberührt. Im Eingange ist darauf hingewiesen,

dass eine solche Ordnung hier zur Begründung der Steuerforderung dienen soll. Dann aber finden, da jene Befugnis unberührt, also neben dem Gesetze bestehen soll, die Vorschriften des Gesetzes darauf keine Anwendung; anderseits sind nach § 39 des Gesetzes alle dem Gesetz zuwiderlaufenden Bestimmungen aufgehoben. Zutreffend ist daher die Schlussfolgerung, welche in Nr. XIV, Abs. 2 der Ausführungsanweisung des Ministers der geistlichen Angelegenheiten vom 24. März 1906 (Ministerialblatt für die innere Verwaltung Seite 121) gezogen wird, nämlich, *dass*, *falls auf eine Ordnung der bezeichneten Art der Steueranspruch gegründet wird*, *eine Mitwirkung staatlicher oder kommunaler Verwaltungsbehörden*, *sowie ein besonderes Verfahren zur Entscheidung von Streitigkeiten überhaupt nicht stattfindet*, *sondern den Kirchengemeinden überlassen bleiben muss*, *ihre Steuerforderungen im ordentlichen Rechtswege einzuklagen und hierbei die Rechtsbeständigkeit der angewendeten Steuerordnung nachzuweisen.*

Daraus ergibt sich nun freilich, dass der Regierungspräsident eine sachliche Entscheidung nicht hätte treffen dürfen. Da, rein formell, ein nach § 23 des Gesetzes erlassener Beschluss des Regierungspräsidenten vorliegt, also auch § 27 Anwendung findet, so hatte der Gerichtshof auf die Klage zunächst jenen Beschluss ausser Kraft zu setzen, dann aber, weil es sich um eine vor den ordentlichen Richter gehörige Sache handelt, die Klage abzuweisen.

Über Kosten und Streitwert war nach § 103 des Landesverwaltungsgesetzes zu befinden.



IV. Kleinere Mitteilungen.

1. Das Ehehindernis der gegenseitigen geistlichen Verwandtschaft der Paten bei Simon de Bisiniano.

Von Prof. *Gillmann* in Würzburg.

Als ich den Aufsatz »Das Ehehindernis der gegenseitigen Verwandtschaft der Paten?« (Archiv 1906 Seite 688—714) verfasste, lag mir die Summa *Simons von Bisiniano*[1]) nicht vor. Infolgedessen konnte ich damals schreiben, der erste, welcher sich mit dem fraglichen Gegenstand beschäftigte, sei *Sicardus von Cremona* gewesen. Allein diese Angabe entspricht, wie ich nunmehr, wo sich Simons Summa in meinen Händen befindet, sehe, dem wirklichen Sachverhalt nicht, vielmehr hat sich vor Sicard bereits Simon zu unserer Frage geäussert. Doch hat er dieselbe ganz im gleichen Sinne wie die nachfolgenden Autoren, insbesondere wie *Huguccio* beantwortet, so dass meine These durch Simon nur eine weitere Bekräftigung findet. Sein Kommentar zu c. 6 C. XXX q. 4 lautet folgendermassen: »*Quid* (sic!) *autem* usque *spiritualis conpaternitatis*. Ideo hoc est prohibitum, ne credatur virum uxori ob hoc conpatrem fieri et idcirco non posse deinceps adinvicem conmisceri. Ned hoc ideo dicit, quod eveniat, set quia sic ab aliquibus creditur evenire; nam ***qui filium alicuius suscipiunt, inter se conpatres non sunt***. De iure tamen plures interesse non debent ad suscipiendum infantem, ut de cons. di. IIII Non plures (c. 101). Quod tamen vel localiter vel temporaliter est intelligendum.«[2])

Demnach weiss auch Simon von einer geistlichen Verwandtschaft der Paten unter sich nichts, und ebendamit ist auch die Existenz eines zwischen den Paten selbst bestehenden Ehehindernisses in Abrede gestellt.

---

1) Vgl. über ihn *Schulte*, Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts von Gratian bis auf Papst Gregor IX., Stuttgart 1875, S. 140—142.

2) Cod. Bamb. moc. D. II. 20 (Can. 38) s. XIII p. 88 Sp. 2.

2. Wem gehören unsere Kirchen?

Von *Karl Ensmann*, Pfarrexposit in Schwaderbach.

(Korrespondenzbl. f. d. Klerus Oesterreichs Nr. 8. 1908.)

Es ist eine merkwürdige Tatsache, dass viele Pfarrer nicht wissen, wem ihre Kirche gehört. Allerdings wird nicht jeder Kirchenvorsteher eine besondere Veranlassung haben, zu Beginn oder im Verlaufe seiner Amtstätigkeit sich darum zu kümmern, wem seine Kirche gehöre, beziehungsweise im Grundbuche nachzusehen, unter wessen Namen das Eigentumsrecht über Kirche und Pfarrhaus eingetragen ist. Mit Rücksicht auf die in unseren Tagen herrschenden Verhältnisse scheint es notwendig, dass man sich um diese Sache mehr kümmere, als es bisher geschehen ist. Gallia docet. Besonders mögen es die geistlichen Berater und Leiter von Kirchenbauvereinen nicht unterlassen, sobald als möglich, wenn der Bau der Kirche halbwegs gesichert ist, das Eigentumsrecht über die Kirche grundbücherlich sicherstellen zu lassen; wird dies versäumt, dann muss man später höchst unliebsame Erfahrungen machen. Es kann dann geschehen, dass der Religionsfond, beziehungsweise der Staat oder eine politische Gemeinde die Kirche als ihr Eigentum betrachtet und als solches grundbücherlich eintragen lässt, während doch nach den Grundsätzen des Kirchenrechtes nicht der Staat und nicht die politische Gemeinde, auch nicht der Papst oder Bischof oder die Gesamtheit der Kirche, wie das Volk manchmal fälschlich glaubt, sondern die betreffende Kirche selbst als juridische Person rechtliche Eigentümerin ihres Besitzes sein soll.

Im Jahre 1886 hatten sich die Bewohner der Gemeinde Schwaderbach — eines dermalen über 3800 Einwohner zählenden Dorfes im Erzgebirge — ganz auf eigene Kosten eine Kirche erbaut; auch kaufte die Gemeinde ein Pfarrhaus und verpflichtete sich, zur Sustentation des Pfarrexpositen, als welcher der jeweilige zweite Kaplan von Graslitz bestimmt wurde, alljährlich 880 K. zu leisten. Nachdem der Kirchenbau beendet war, ging die Gemeinde daran, eine selbständige Pfarre anstatt der Expositur zu erlangen, um von der Mutterkirche in Graslitz losgetrennt und von der freiwillig übernommenen Verpflichtung zur Sustentation des Seelsorgers befreit zu werden. Die Gemeinde Schwaderbach richtete deshalb ein entsprechendes Gesuch an die hohen Behörden, und das k. k. Ministerium für Kultus und Unterricht gab mit 20. August 1889, Z. 14932 den Bescheid: »Das Ministerium könne nur dann die Zustimmung zur Errichtung einer selbständigen Pfarre in Schwader-

bach erteilen, wenn hieraus dem Religionsfond keine Mehrauslagen erwachsen; das Patronat über Kirche und Pfarre könne daher vom Religionsfond nicht übernommen werden; eine Kongruaergänzung für den Pfarrer von Schwaderbach könnte nur im Höchstausmasse von 700 K. und unter der Bedingung der Auflassung einer Kaplanstelle in Graslitz geleistet werden. Ausserdem müsste vorher die Widmung der Kirche und des Pfarrhauses in Schwaderbach für den katholischen Kultus ausgesprochen und grundbücherlich sichergestellt werden. Auch müsste sich die Gemeinde verpflichten, den fehlenden Teil der Pfarrkongrua zu ergänzen und für die Deckung der Kirchenbedürfnisse aufzukommen.«

Auf solche Bedingungen konnte natürlich die Gemeinde Schwaderbach nicht eingehen und so blieb dieses Gesuch erfolglos, wie auch mehrere andere, die später eingebracht wurden.

Im Jahre 1905 wurde von neuem der Versuch gemacht, die Errichtung einer selbständigen Pfarre in Schwaderbach zu erlangen. Um die Sache rascher einer günstigen Erledigung zuzuführen, wollte ich zuerst den im Bescheid des Ministeriums für Kultus und Unterricht vom Jahre 1889 genannten Punkt, betreffend die Widmung der Kirche und des Pfarrhauses für den katholischen Kultus, zur Durchführung bringen. Damit aber Kirche und Pfarrhaus für immer der kirchlichen Bestimmung gewahrt bleibe und einer etwaigen religionsfeindlichen Beeinflussung oder ausserkirchlichen Benutzung durch eine sozialdemokratische oder sonst kirchenfeindliche Gemeindevertretung entzogen werde, wurde an die derzeitige Gemeindevertretung das Ersuchen gerichtet, Kirche und Pfarrhaus aus dem Besitze der Gemeinde auszuscheiden, als Eigentum der Kirche »Maria Himmelfahrt«, beziehungsweise der Pfarrpfründe in Schwaderbach zu erklären und als solches grundbücherlich eintragen zu lassen.

Betreffs der Art und Weise der Durchführung unserer Eigentumserklärung und der bürgerlichen Eintragung findet sich weder in *Dannerbauers* Geschäftsbuch noch in ähnlichen Werken eine Weisung. Nachdem eventuell auch die Vorschreibung einer Schenkungs- und Eintragungsgebühr zu erwarten gewesen wäre, wandte ich mich mit Berufung auf zwei Entscheidungen des Verwaltungsgerichtshofes, betreffend die Kirche »Zur heiligen Familie« in Ottakring und betreffend die Kirche in Weipert-Neugeschrei, an die k. k. Finanzprokuratur in Prag und bat um Auskunft, ob im Falle der Ausscheidung der Kirche und des Pfarrhauses in Schwaderbach aus dem Eigentum der Gemeinde und Erklärung und Eintragung als kirchliches Eigentum die Vorschreibung der obgenannten Ge-

bühren zu erwarten wäre. Die k. k. Finanzprokuratur gab auf diese Anfrage nachstehenden Bescheid, welcher besonders für Kirchenbauvereine wichtig ist:

Prag, am 16. November 1906, Z. 66267.

»In Erledigung des Ansuchens vom 5. September 1906, Z. 342, beehrt sich die k. k. Finanzprokuratur nachstehendes mitzuteilen.

Die Entscheidung der k. k. Finanz-Landesdirektion vom 2. Februar 1903, Z. 71184/IX, hat folgenden Wortlaut:

»Dem Rekurse der k. k. niederösterreichischen Finanzprokuratur nom. der römisch-katholischen Pfarrkirche »Zur heiligen Familie« in Ottakring gegen die sub. Reg.-Z. 803 F. D. XVI ex 1900 vorgeschriebene *Schenkungsgebühr* wird im Grunde der Tar. P. 756 Gebührengesetz und des Finanzministerialerlasses vom 15. April 1902, Z. 14483, Folge gegeben und die vorgeschriebene Gebühr wieder abgeschrieben, da in der gegenständlichen unentgeltlichen Übertragung der Kirche und des Pfarrhofes eine Widmung dieser Baulichkeiten als kirchliche Fabriks-, beziehungsweise Benefizialgüter liegt, welche Vermögenschaften in nach der obbezogenen Gesetzesstelle persönlich gebührenfreien Kirchenvermögensverwaltungen stehen.«

In den Entscheidungsgründen der Entscheidung des k. k. Verwaltungsgerichtshofes vom 3. Oktober 1905, Z. 10391, mit welcher ausgesprochen wurde, dass die Entrichtung einer *Eintragungsgebühr* entfällt, wenn von einem der Vermögensübertragungsgebühr objektiv unterliegendem Rechtsgeschäfte eine Gebühr nur aus dem Grunde der persönlichen Gebührenfreiheit der Vertragsteile nicht entrichtet wurde, heisst es:

»Nach Tarif P. 45 F b ist die $1\frac{1}{2}$prozentige Gebühr nur dann abzunehmen, wenn das Rechtsgeschäft oder der Erwerbstitel, im Grunde dessen die Eintragung zu erfolgen hat, der für Vermögensübertragungen unter Lebenden oder von Todeswegen angeordneten Gebühr nicht unterliegt, woraus folgt, dass, wenn das Geschäft oder der Titel der gedachten Gebühr unterliegt, die Eintragungsgebühr nicht abzunehmen ist.

Diese Gesetzesstelle macht daher die Befreiung von der Pflicht zur Entrichtung der Eintragungsgebühr nicht von der wirklichen Abstattung der Vermögensübertragung, sondern von der objektiven Gebührenpflicht des Erwerbsgeschäftes oder Erwerbstitels abhängig, so dass in Fällen, wenn dieses Geschäft oder dieser Titel objektiv gebührenpflichtig erscheint, die Gebühr aber lediglich aus dem Grunde nicht abgenommen wird, weil die Partei, welche hiernach

subjektiv gebührenpflichtig wäre, von der Entrichtung der Gebühr persönlich befreit ist, die Eintragungsgebühr nicht abgenommen werden kann, indem alsdann nicht gesagt werden kann, dass das Erwerbsgeschäft oder der Erwerbstitel der Gebühr nicht unterliege, wenn auch die davon entfallende Vermögensübertragungsgebühr von der Partei wegen einer persönlichen Gebührenbefreiung tatsächlich nicht zu entrichten ist.

Da dieser Tatbestand hier zutrifft, indem die Übertragung der seitens des Weipert-Neugeschreier Kirchenbauvereines erbauten Kirche an die römisch-katholische Kirchengemeinde in Weipert-Neugeschrei nach Tar. P. 106 A der Übertragungsgebühr unterliegen würde, diese Gebührenpflichtigkeit nur wegen der der Übernehmerin nach Tar. P. 75 lit. b zur Seite stehenden persönlichen Gebührenbefreiung zu keiner Zahlung der Gebühr führt, war die angefochtene Entscheidung als gesetzlich nicht begründet aufzuheben.«

Hieraus wolle entnommen werden, dass in analogen Fällen sowohl die Schenkungs-, wie auch die Eintragungsgebühr zu entfallen hat.

(Es folgt nun der Entwurf einer bezüglich der in Schwaderbach in Frage kommenden Sache zu verfassenden Erklärung).

K. k. Finanzprokuratur.

Nach Erhalt dieses Bescheides wurde das eingangs erwähnte Ansuchen an die Gemeinde gerichtet, also die Bitte: Kirche und Pfarrhaus aus dem Eigentum der Gemeinde auszuscheiden, als Eigentum der Kirche, beziehungsweise des Benefiziums zu erklären und grundbücherlich eintragen zu lassen.

Bei der den Antrag betreffenden Sitzung der Gemeindevertretung fand das Ansuchen ohne besondere Schwierigkeit allgemeine Zustimmung, worüber ich selbst einigermassen erstaunt war, aber bald kam der hinkende Bote nach. Die Sache wurde bald allgemein in der Gemeinde besprochen und es entstand nach und nach eine gewisse Erregung. Die Leute bildeten sich ein, dass die Kirche weggeschenkt würde — an wen, wusste man nicht genau, ob an den Papst oder an den Staat, oder an den Religionsfond, von dem man übrigens manchmal ganz merkwürdige Begriffe hat. Es wurde von einigen sozialdemokratischen Gemeindevertretern, welche anfangs meinem Auftrage zugestimmt hatten, ein Protest dagegen eingebracht, und ich war genötigt, den Antrag zurückzuziehen.

Um aber doch die Kirche dauernd für den Gebrauch des katholischen Kultus zu erhalten und eine etwaige andere Verwendung soweit als möglich zu verhindern, wurde ein neuerliches Ansuchen

an die Gemeindevertretung gerichtet, des Inhaltes, eine diesbezügliche, für alle Zeiten gültige und unwiderrufliche Widmung auszusprechen. Auf dieses Ansuchen ging die Gemeindevertretung bereitwilligst ein und so wurde folgender Beschluss gefasst: 1. Die Kirche und das Pfarrhaus bleiben Eigentum der Gemeinde: 2. Die Kirche samt Turm, Uhr, Glocken und vollständigem Inventar wird für immerwährende Zeiten unwiderruflich und ausschliesslich dem Gebrauche des römisch-katholischen Kultus gewidmet; folgt ein ähnlicher Beschluss wegen des Pfarrhauses; 4. diese Beschlüsse sind bei den betreffenden Grundbuchskörpern einzutragen.

Nach Bestätigung dieser Beschlüsse durch die Bezirksvertretung wurde sie durch das Notariat in das Grundbuch eingetragen — was nicht ohne Schwierigkeiten abging — und dann auch in die Pfarrerrichtungskunde aufgenommen.

---

3. „Berechtigte Interessen“.

Es ist beim Reichsgericht zur »*konstanten*« Rechtsprechung geworden, dass bei Pressdelikten dem Täter der Schutz des § 193 des Strafgesetzbuches *nur dann* zuzubilligen sei, wenn es sich »um eine Angelegenheit handle, an welcher er ein ihn *persönlich angehendes* Interesse habe.«

Dieser Rechtsprechung ist fast ebenso »konstant« von der Presse und der öffentlichen Meinung und öfter von den Strafkammern widersprochen worden. Beachtenswert sind auch die Ausführungen, welche Justizrat Paul *Albers*-Berlin macht. Er schreibt (Nr. 290 des »Berlin. Tagebl.« vom 10. Juni 1908):

Im Rechtsleben aller Kulturvölker ist der Grundsatz anerkannt, dass das *allgemeine Interesse über jedem Sonderinteresse* steht. Der Einzelne muss sich mitunter einen schmerzlichen Nachteil gefallen lassen, wenn es das Gemeininteresse erheischt. Er muss sich der Besprechung einer ihm persönlich unbequemen Angelegenheit unterwerfen, wenn diese Besprechung im allgemeinen Interesse erfolgt. Abwegig ist die Ansicht des zweiten Strafsenats (Bd. 15, S. 16), dass ein solcher Grundsatz in seiner Konsequenz dahin führen würde, die Ehre des einzelnen der Presse *schutzlos preiszugeben*. Es bleibt ihm doch, falls die Behauptung unrichtig sein sollte, der Schutz der öffentlichen Widerlegung und des Nachweises seiner Unschuld. Eine gegenteilige Rechtsprechung *entzieht* dagegen dem Gemeininteresse den erforderlichen *wirksamsten* Schutz, den es gibt — *den Schutz der Presse*. Sie legt die Presse lahm, sofern nicht

ihre Vertreter Mannesmut besitzen, sich schweren Strafen zu unterwerfen. Denn jeder Redakteur, der eine an sich verletzende Nachricht im Interesse der Allgemeinheit veröffentlicht, setzt sich von vornherein der fast sicheren Gefahr einer Bestrafung aus. Stimmt aber bei einer durch die Presse verbreiteten Mitteilung nur ein Tüpfelchen über dem i nicht, so erfolgt die *Verurteilung* des Redakteurs, gleichviel ob ein Missstand im ganzen und grossen auf seine Anregung hin aufgedeckt worden ist und der Missstand auch beseitigt wird.

Recht bemerkenswert ist es indessen, dass die Strafkammern fast durchgehends diesen Standpunkt *nicht* teilen. Das Landgericht Ratibor sprach einen angeklagten Redakteur auf Grund der Erwägung frei, dass die *Presse*, weil es ihr *Zweck* sei, *öffentliche Vorkommnisse* vom *rechtlichen* und *sittlichen* Gesichtspunkte aus zu besprechen, die Befugnis habe, derartige Begebenheiten in der Zeitung zu besprechen und im *allgemeinen Interesse* zu behandeln«. Der vierte Strafsenat (Bd. 23, S. 256) hob dieses Urteil mit der Begründung auf, dass ein berechtigtes Interesse nur dann vorliege, wenn es sich um eine *den Täter selbst angehende Angelegenheit* handle«. Aus derselben Erwägung vernichtete er ein freisprechendes Urteil des Landgerichts Kassel (Bd. 30, S. 41).

Das Landgericht I Berlin sprach frei, »weil der Angeklagte die Veröffentlichung des Sachverhalts für geeignet halten konnte, das allgemeine Interesse an Sicherung der persönlichen Freiheit gegen Willkür von Verwaltungsbehörden wahrzunehmen«. Dieses (Bd. 25, S. 355) und ein freisprechendes Urteil des Landgerichts Braunschweig (Bd. 25, S. 68) endlich hob das Reichsgericht mit der beregten Begründung auf.

Auf welches Niveau wird auch diese Presse herabgedrückt werden! Wen im Publikum interessieren wohl die *persönlichen Angelegenheiten eines Redakteurs!* Nicht *seine* Sache hat er zu vertreten, sondern diejenigen der *Allgemeinheit.*

Jede *fremde* Angelegenheit wird aber die *meinige*, sobald *ich davon betroffen* werde, sei es nun vom *egoistischen* oder *altruistischen* Standpunkte aus.«

So Herr Albers — möchte das Reichsgericht zu einer ähnlichen Auffassung sich emporschwingen.

---

4. Von dem Titel der Bischöfe.

(Kath. Kirchenzeitung Nr. 42. 1908.)

Wenn unser hochwürdigster Kardinal Johannes in seiner Eigenschaft als Fürsterzbischof von Salzburg ein Hirtenschreiben oder andere Kundmachungen erlässt, so heisst es in seinem Titel »Durch Gottes *Erbarmung* und des apostolischen Stuhles *Gnade*«. Dieser Brauch ist bei den Bischöfen allgemein: er drückt zunächst die Quelle aus, von welcher die bischöfliche Gewalt ausgeht, sowie gewissermassen den Kanal, durch welchen die bischöfliche Gewalt erlangt wurde. Es gibt indessen auch hier wieder Ausnahmen von der Regel. Sechs Bischöfe führen nur die Erbarmung Gottes in ihrem Titel und lassen die Gnade des apostolischen Stuhles fort: es sind dies die sechs suburbikarischen Bischöfe, welche bekanntlich sämtlich Kardinäle sind. Diese bischöflichen Sitze werden durch Option erworben und nicht durch päpstliche Wahl. Der erste Kardinalpriester hat das Recht, für einen freigewordenen suburbikarischen Sitz zu optieren, worauf er ohne weiteres vom Papste Jurisdiktion erhält. Da eine solche Option ein Recht des betreffenden Kardinals ist, so fällt natürlicherweise die Gnade des apostolischen Stuhles dabei nicht in Betracht.

Als 1879 der Kardinal Pitra, als der älteste aus dem Orden der Priester, für den suburbikarischen Sitz von Frascati optieren wollte, der durch das Ableben des Kardinals Guidi frei geworden war, beschloss er, vorher Leo XIII. um Rat zu fragen. Dieser gab ihm folgende klassische Antwort: »Mein lieber Herr Kardinal, ich trage auf meinen Schultern die Bistümer der ganzen Welt — mit Ausnahme von sechsen und ich will durchaus nicht eins dieser sechse der Verantwortlichkeit beifügen, welche mich schon erdrückt.« Pitra wurde also ohne das geringste Zutun des Papstes Bischof von Frascati. Bekanntlich lassen auch die Patriarchen von Venedig die »Gnade des apostolischen Stuhles« in ihrem Titel weg.

Diese beiden Formeln wurden nun nicht gleichzeitig eingeführt und die erstere ist sehr viel älter als die letztere.

»Miseratione divina.«

Im Anfange des XII. Jahrhunderts finden wir bereits bei fast allen Bischöfen diese Worte. So z. B. beginnt der Bischof Raymond von Marseille seine Dokumente 1122: Raymundus Dei gratia Massiliensis episcopus.

Einzelne solcher Beispiele kamen aber auch schon sehr viel früher vor: Im Jahre 871 schrieb Rostang von Arles in seinen

Ballen »Rostagnus gratia Dei archiepiscopus Arelatensis Ecclesiae« und auf einem Dokument des Bischofs Wadalde von Marseille vom 23. Mai 817 finden wir dieselben Worte.

Eine ähnliche Formel wendete bereits in einem Dokument vom 11. September 506 ein Bischof von Arles an: Ego Caesarius, in Christo nomine, episcopus Arelatensis. Einige Bischöfe, welche am Konzil von Ephesus (431) teilnahmen, unterzeichneten: Acace de Melytene, Dei miseratione; Pallas von Amasea und Gregorius von Cerasonth Dei gratia; Paralius von Hendrapa misericordia Dei. Vorher war nur der einfache Titel Episcopus ohne jeden Zusatz üblich.

»Gratia Sedis apostolicae«.

Die erste Anwendung einer zweiten Formel soll von den Bischöfen Cyperns ausgegangen sein (Vetus et Nova Disciplina, pars. I. Buch I, Kap. IX von Thomassin). Einer derselben, der Erzbischof von Nicosia, hielt ein Konzil ab und nannte sich bei dieser Gelegenheit: Dei et apostolicae sedis gratia archiepiscopus. Alsdann soll die Formel sich zunächst im Orient verbreitet haben, von wo sie sich später im Occident einbürgerte. Erst nach und nach wurde sie allgemein. Zaccaria führt, um den Gebrauch dieser Formel für die Zeit vom XI. Jahrhundert bis 1448 zu beweisen, als Beispiele an: Ughelli zitiert das Testament eines Bischofs von Samnien, Amatus Nuscanus (XI. Jahrhundert), welches beginnt: »Ego Amatus Apostolicae sedis gratia episcopus«. In einem Briefe an Eugen III. nennt der Bischof Eberhard von *Bamberg* sich »Divina et apostolica miseratione«. Eine Schenkungsurkunde von 1174 enthält die Worte: Anselmus Dei gratia non meis meritis, Fulginatis et Nucerinae ecclesiae ex concessione Papae et totius Romanae Ecclesiae consensu. Die Benediktiner von St. Moritz schrieben in ihrer Diplomatik: In Wahrheit, die Formel »durch die Gnade des heiligen Stuhles findet sich nicht vor dem Ausgange des XIII. Jahrhunderts« und sagen, dass sie zum erstenmale dieselbe auf einem Siegel des Bischofs Arnold von Bamberg (1287) gefunden haben. Zaccaria aber führt dagegen 13 Beispiele aus der Zeit *vor* 1287 an. Unter den letzten Beispielen befindet sich ein Bischof von Metz (1203), ein Bischof von Chartres (1224), von Trient (1277), sowie mehrere italienische Bischöfe, als erster unter denselben August von Camerino (1203). Auch ein Bischof von Trier (1291), sowie ein solcher von Üsküb (Scepusiensis episcopus) kann dazu gerechnet werden. Die Bischöfe von Marseille führten die Formel erst 1434 ein. Die Erzbischöfe von Arles sogar erst 1532.

Über die Gründe, welche zur Annahme dieser Formel führten, gehen die Ansichten sehr auseinander. Nach einigen kam sie in Anwendung, nachdem die allgemeine Zentralisation sich stärker ausgebildet hatte. So hätte die Formel zuerst bei den Erzbischöfen angewendet werden müssen, denn die allein erhielten anfangs die Bestätigung ihrer Wahl durch den Papst durch die Übersendung des Palliums. Die Benediktiner sind der Ansicht, dass eine Bulle von Clemens IV. aus dem Jahre 1266 den Grund zu der Formel legte, denn nach den Bestimmungen derselben sollten alle Benefizien vom Papste verliehen werden. Wenn ein Prälat in Rom starb, so wurde sein Benefizium »in Curia« für vakant erklärt und der Papst hatte das Recht, ihm einen Nachfolger zu ernennen. Wurden nun auf solche Weise Bischöfe, Äbte etc. ernannt, so wurde aus »ex mera provisione Apostolicae Sedis« ein »Apostolicae Sedis gratia«. Indessen könnte man hiergegen einwenden, dass die Formel bereits — wie wir gesehen haben — *vor* der erwähnten Bulle Clemens IV. sich vorfindet.

Zaccaria glaubt dagegen an einen rein lokalen Grund bei der Einführung der Formel. Im XI. Jahrhundert tobte das Schisma in der Kirche: Clemens III. (1080), Anaklet (1130) und dessen Nachfolger Viktor IV. (1137) machten dem legitimen Papste mit den Waffen in der Hand den Thron streitig. Dabei sollen nun die dem letzteren ergebenen Bischöfe den Titel episcopus gratia apostolicae Sedis angenommen haben. In sicherer Weise konnte diese Frage bisher noch nicht entschieden werden.

---

5. Ein neues Literatur-Übereinkommen zwischen Deutschland und Italien,

welches am 25. Februar 1908 ratifiziert wurde, regelt den Urheberschutz analog dem mit Frankreich im vorigen Jahr getroffenen Abkommen. § 1 lautet in seinen Hauptpunkten: »Den Urhebern von Werken, welche zum ersten Male in dem Gebiet eines der beiden vertragschliessenden Teile veröffentlicht worden sind, steht im Gebiete des anderen Teiles während der ganzen Dauer ihres Rechtes an dem Originalwerke das ausschliessliche Recht zu, ihre Werke zu übersetzen oder deren Übersetzung zu gestatten, ohne dass es erforderlich wäre, dass der Urheber von seinem ausschliesslichen Rechte der Übersetzung innerhalb der im Artikel 5 der Berner Übereinkunft vorgesehenen Frist von 10 Jahren Gebrauch gemacht hat.« Und § 3: „Die gegenwärtige Übereinkunft findet auch auf die bereits

vorhandenen Werke Anwendung, sofern sie zur Zeit des Inkrafttretens der gegenwärtigen Übereinkunft in ihrem Ursprungslande noch nicht Gemeingut geworden sind. — War jedoch vor dem Inkrafttreten dieser Übereinkunft eine Übersetzung erlaubterweise ganz oder zum Teil erschienen, so bleibt die Befugnis des Übersetzers zur Vervielfältigung, Verbreitung und Aufführung dieser Übersetzung unberührt. Die gleiche Befugnis wird dem Übersetzer auch für den Fall vorbehalten, dass eine Übersetzung im Laufe eines Jahres nach dem Inkrafttreten der gegenwärtigen Übereinkunft veröffentlicht wird und der Urheber des Originalwerkes bei dem Inkrafttreten den Schutz gegen Übersetzung nicht genoss.« — In Deuschland endigt der Schutz des Urheberrechtes 30 Jahre, in Italien 40 Jahre nach dem Tode des Verfassers. Die italienischen Werke sind also in Deutschland 10 Jahre länger geschützt als die deutschen.

---

6. Von den Abteien und Prälaturen nullius dioceseos.

(Kath. Kirchenzeitung. Nr. 30. 1908.)

Die teilweise sehr alten Institutionen existieren noch in Italien, Albanien, Spanien, der Schweiz (Einsiedeln und St. Moritz), Österreich (Mehrerau), Ungarn (Martinsberg), Australien, Brasilien (errichtet von Pius X.) und in der portugiesischen Kolonie Mozambique. Die Abteien und Prälaturen können in drei verschiedene Klassen eingeteilt werden:

1. Die einfach exempten, wie beispielweise die letzten französischen Benediktinerabteien. Die Exemption überschreitet allerdings nicht die Klostermauern und betrifft nur diejenigen Personen, welche dem Kloster angehören. Ein Fremder, welcher in einem solchen Kloster seinen Wohnsitz nehmen würde, würde dadurch nicht der Jurisdiktion des Bischofs entzogen werden.

2. Die zweite Klasse bilden die Äbte oder Prälaten, welche entweder aus altem Herkommen oder infolge eines apostolischen Privilegiums die Jurisdiktion über ein Dorf oder eine Gegend haben.

3. Die dritte Klasse, die Abteien und Prälaturen nullius haben ein eigenes, von niemandem abhängendes Territorium, welches die betreffenden Äbte oder Prälaten wie Bischöfe regieren. Die Päpste haben nach und nach bei vielen dieser Vorgenannten die Privilegien eingeschränkt oder ganz aufgehoben, namentlich indem sie die Bischöfe zu Administratoren solcher Abteien und Prälaturen machten.

Wenig bekannt nun dürfte es sein, dass bis 1809 in Italien auch

noch eine Äbtissin nullius dioceseos, Aurora Accolti von Convessano, existierte. Dagegen gibt es heute noch eine solche in Spanien und zwar neben dem Prior nullius von Ciudad Real, dem erst am 18. November 1875 von Pius IX. errichteten Priorat der militärischen Ritterorden, welche 99 Pfarreien, 20 Filialkirchen und 200.000 Katholiken unter sich hat. Über diese nunmehr einzig in der ganzen Welt dastehende Äbtissin nullius hat der Kapuzinerpater Pius von Langagne in den Analecta Ecclesiastica vom Juni 1898 eine interessante Studie veröffentlicht. Die Titel dieser Äbtissin sind: Nos Donna N. N. gratia Dei et Sedis Apostolicae Abbatissa regii monasterii de las Huelgas, prope civitatem Burgensem, ordinis Cisterciensis, habitus N. S. P. Bernardi, Domina, Superiorissa, Praelata, Mater ac legitima Administratrix in spiritualibus dicti Regii Monasterii ac ipsius hospitalis cui nomen a Rege, necnon conventuum, ecclesiarum et Eremitorum ejusdem filiationis, vigore Bullarum et Concessionum apostolicarum, cum jurisdictione omnimoda privativa, quasi episcopali, nullius dioceseos etc.

Das interessante Dokument, welches diesen Titel trägt, ist eine einem Priester erteilte Erlaubnis, in allen der Äbtissin unterstellten Kirchen zu zelebrieren, wobei ihm aufgegeben wird, mindestens $^1/_3$ Stunde für jede heilige Messe zu verwenden. Am Schluss des Dokuments heisst es: «Valeant insuper ad praedicandum et ad confessiones audiendas personarum utriusque sexus, haud exclusis monialibus, intra praedictum districtum nostrae jurisdictionis abbatialis.» Das Schriftstück trägt das Siegel «Signum Abbatissae Sanctae Mariae Reginae Huelguensis». Die Abtei wurde 1146 gegründet und 1319 restauriert. Obwohl sie nahe bei Burgos liegt, gehört sie in die Diözese Valladolid. Sie besteht aus 19 Chornonnen und 4 Schwestern ausser der Äbtissin.

---

7. Wirtshausbesuch der Geistlichen.

Über diesen Gegenstand brachte der »Anzeiger für die katholische Geistlichkeit Deutschlands« in Nr. 10 (15. Mai 1908) einen interessanten Artikel, der die Stellung eines grossen Teiles des deutschen Klerus zum kirchlichen Verbot des Wirtshausbesuches zum Ausdruck bringt. Wenn wir uns auch mit manchen Ausführungen einverstanden erklären können, insoweit der Rigorismus inbezug auf den Wirtshausbesuch bekämpft werden soll, so glauben wir doch, dass mit Laxismus in diesem Punkte der Würde, dem Ansehen und der Wirksamkeit des geistlichen Standes kein guter

Dienst geleistet wird. Wenn behauptet wird, dass 50 Prozent aller Geistlichen Deutschlands das Wirtshaus *regelmässig* besucht, so mag das in einigen Diözesen Süddeutschlands ausnahmsweise zutreffen, muss aber entschieden bezüglich der meisten, besonders der norddeutschen Diözesen bestritten werden. Wäre dies überall wahr, so wäre es mit der Disziplin des deutschen Klerus nicht so glänzend bestellt, wie man für gewöhnlich anzunehmen geneigt ist. Jedenfalls wird der Artikel des Anzeigers, dessen Red. übrigens selbst Einschränkungen macht, nicht ohne Widerspruch bleiben, so viel Treffliches und Wahres er auch enthält. Derselbe lautet:

In der Theorie ist diese Frage leicht beantwortet, aber wie steht es in der Praxis? Wohl selten ist ein Gebot so weitherzig und nach den Neigungen des einzelnen subjektiv interpretiert worden, wie die Forderung der Kirche an ihre Geistlichen, dem Wirtshause fern zu bleiben. Da die Frage der Erlaubtheit des Gasthausbesuches der Geistlichen insofern brennend ist, als ein grösserer Teil des Klerus einen regelmässigen Abendschoppen nicht verschmäht und auch sonst ohne »zwingende Ursache« das Gasthaus besucht, dürfte es angezeigt sein, einmal eine genauere Untersuchung nach dieser Richtung anzustellen.

Wie lauten die kirchlichen Bestimmungen? Das Conc. Trid., das sich ja viel mit der reformatio vitae ac morum clericorum beschäftigte, bestimmte über den Wirtshausbesuch direkt nichts. Eine Anspielung darauf ist vielleicht im cap. I sess. XXII de ref. enthalten: »Statuit sancta synodus, ut quae alias a summis Pontificibus et a sacris conciliis de clericorum vita, honestate, cultu doctrinaque retinenda, ac simul de luxu, commessationibus, choreis, aleis, lusibus . . . . sançita fuerunt, eadem in posteris . . . . observentur«.

Das Kirchenrecht widmet dem Gasthausbesuche der Geistlichen im cap. Honestas nur wenige Worte, indem es sagt, der Kleriker soll Mässigkeit in Speise und Trank wahren und deshalb auch den Besuch von Wirtshäusern *möglichst* meiden. Mit diesem Möglichst wird allerdings dem subjektiven Ermessen ein bedeutender Spielraum gelassen. Aus diesem Grunde wohl haben sich verschiedene Kirchenfürsten veranlasst gesehen, bestimmtere Verordnungen für ihre Diözesangeistlichen zu erlassen.

Dass man in früheren Zeiten den Verkehr der Geistlichen in Gasthäusern stark perhorreszierte, geht aus der strengen Ansicht des hl. Alfons hervor. Dieser bat einen Fürsten, durch seine Diener darauf achten zu lassen, ob ein Geistlicher in einem Wirtshause gefunden würde, damit er nach St. Agatha gebracht werde, wo sein

Generalvikar ihm den Prozess machen und ihn ins Gefängnis schicken werde. — Bekanntlich verfällt ein Priester Belgiens oder Frankreichs, der des Essens, Trinkens oder Spielens wegen ein Wirtshaus besucht, der Strafe der Suspension. Einige Provinzialkonzilien haben sich mit dieser Frage beschäftigt. So bestimmt das im Jahre 1858 in Wien abgehaltene Provinzialkonzil in Tit. V: »Tabernas sive cauponas recreationis causa non accedant (scl. clerici); cibum ibi potumve non capiant, nisi necessitas urgeat, praecipue cum in itinere constituti etiam refectionis opportunitatem non habeant.«

Das Provinzialkonzil von Köln (1860) sagt: »Cauponas sine necessitate clerici nec in itinere ingrediantur, ne vero eas, quae sunt in propria parochia, vel in locis proxime vicinis, nisi ministerii causa adire necesse sit, frequentent, graviter prohibemus.«

Danach ist also klar, dass der Wirtshausbesuch den Geistlichen nur auf Reisen gestattet ist, denn dies ist der einzige Fall, wo wirklich eine zwingende Notwendigkeit vorliegt. Welches Bild aber bietet das wirkliche Leben? Ich glaube wohl nicht zu hoch zu greifen, wenn ich behaupte, dass 50 Prozent[1]) aller Geistlichen Deutschlands das Wirtshaus regelmässig besuchen. Ich fragte mich oft: Sonst werden die Vorschriften der kirchlichen Behörden geachtet und beobachtet, warum gerade diese nicht? Ob nicht hier die Macht der Verhältnisse grösser war als die der Gesetzgeber?

Um dem Vorwurfe zu begegnen, dass ich zu grau male, will ich das wirkliche Leben sprechen lassen.

Ich war zuerst Kaplan in einer kleinen Stadt, wo mir der Pfarrer sagte: »Hier in Tr. ist sehr geselliges Leben, wir verkehren in vielen Familien. Da wir grosse Bewegungsfreiheit haben, können wir auch ohne Anstoss zu erregen ins Gasthaus gehen. Nur Sonnabend bleibe ich zu Hause, denn es macht einen peinlichen Eindruck, wenn man abends vorher im Wirtshause pokuliert und den nächsten Morgen auf der Kanzel moralisiert.

Ich wurde dann in eine mittelgrosse Stadt mit viel Industrie versetzt. Hier sagte der Pfarrer über das Ausgehen gar nichts, er selbst hatte zum Wirtshausbesuche keine Zeit. Wir Kapläne gingen aber fast täglich in eine sog. »schwarze Kneipe«, allwo wir auch immer mehrere Konfratres aus der Umgegend trafen. Dann kam ich als Kaplan nach einer anderen Stadt, wo mir der Erzpriester sagte: »Wir müssen hier ausgehen, sonst haben wir keine Fühlung mit den Gebildeten und sind gesellschaftlich kaltgestellt. Der evangelische Pastor ist ein Feind des Wirtshausbesuches, aber sehen

1) Nach unserer Ansicht ist der Prozentsatz zu hoch gegriffen. D. Red.



Sie, er kommt jetzt doch zum »akademischen« Dämmerschoppen, denn er merkte, wie sich die gebildeten Kreise von ihm zurückzogen.«

Sind nun alle diese Erzpriester, Pfarrer und Kapläne, die ins Gasthaus gehen, wirklich so leichtsinnig, dass sie sich ohne Bedenken über eine strenge Bestimmung der Kirche hinwegsetzen oder — passt dieses strenge Verbot nicht mehr in unsere Zeit?

Bei den heutigen gesellschaftlichen Verhältnissen muss jeder, der einen offenen Blick hat, sagen, ein solch generelles Verbot und harte Strafen (cfr. hl. Alfonsus: »Gefängnis«) passen nicht mehr in unsere Zeit. Wenn alle Geistlichen, die ohne »zwingenden Grund« ins Wirtshaus gehen, mit Einsperrung bestraft würden, würden wohl viele Pfarreien verwaist.

Um den Vorwurf des pro-domo-Sprechens a limine zurückzuweisen, bemerke ich, dass ich in dem kleinen Landstädtchen, in dem ich gegenwärtig tätig bin, nur dann ins Wirtshaus gehe, wenn Vereinsversammlungen oder eine grössere Veranstaltung stattfindet, der ich mich nicht entziehen kann.

Um die Diskrepanz zwischen Gesetz und Beobachten desselben zu beseitigen, wäre es notwendig, das Verbot anders zu formulieren, vielleicht so: »Der Wirtshausbesuch der Geistlichen ist möglichst einzuschränken. Streng untersagt ist, in einer Gesellschaft zu verkehren, die der Würde und der sozialen Stellung des Geistlichen nicht angemessen ist. Streng geahndet wird ungebührliches Betragen des Geistlichen im Gasthause, sowie jeder Exzess im Trinken.«

Im übrigen aber sollte man es der Pastoralklugheit und dem Taktgefühl des einzelnen überlassen, wie er sich zum Wirtshausbesuche stellt. Früher war das Wirtshausleben eben anders als jetzt, wie schon aus den kirchlichen Bestimmungen der damaligen Zeit hervorgeht, die neben den Begriff tabernae die andern choreae, lusus, aleae setzen. Man muss doch einen Unterschied machen zwischen dem Würfeltische mittelalterlicher Landsknechte, die sich die Köpfe gegenseitig blutig schlugen, und dem Stammtische von Geheimräten in einem modernen Weinlokale oder Bierpalaste.

Wann ist es nun heutzutage für den Geistlichen geraten, das Gasthaus zu besuchen? Von Bedeutung ist bei Beantwortung dieser Frage der Unterschied zwischen Stadt und Dorf. Man kann es als Maxime gelten lassen, dass der Besuch des Pfarrers im Dorfwirtshaus zu unterlassen ist. Fürchtet er sich vor dem Alleinsein (vae soli!) — und die Gefahren des vereinsamten Pfarrhauses sind nicht geringe (solus cum sola!) — so mag er den Herrn Oberförster

oder Doktor oder Apotheker zu einem kleinen Spiel eben zu sich laden.

Wenn man die unsäglich schmierigen, von Pfeifentabak-, Kornschnaps- und anderen Gerüchen durchdufteten Dorfwirtshauszimmer kennt, wird man sagen, nein, das ist kein Aufenthaltsort für einen katholischen Geistlichen, hierher passt er nicht.

Ähnlich liegen die Verhältnisse in der kleinen Stadt. Hier ist der Pfarrer im wahren Sinne das Haupt einer Familie, dem es nie an Gelegenheit fehlt, die einzelnen kennen zu lernen, so dass der Gasthausverkehr überflüssig ist. Wenn er Unterhaltung haben will, kann er in Familien verkehren und hin und wieder passende Personen in sein Haus bitten.

Ganz anders aber ist es in der mittelgrossen Stadt. Hierbei muss ich dem Erzpriester, der mir, wie oben mitgeteilt, sagte: »Wir müssen hier ausgehen, wollen wir nicht die gebildeten Kreise verlieren!« vollkommen recht geben. In dieser Stadt waren katholische Gymnasiallehrer, Offiziere, Ärzte, Richter u.s.w. Die Akademiker verkehrten auch viel miteinander, und besonders war der sog. Dämmerschoppen vor dem Abendbrote sehr beliebt. Hier schlossen sich die Gebildeten aneinander an und nahmen Fühlung. Und wie anregend und geistreich die Unterhaltung! Auch manche schiefe Auffassung der kirchlichen Lehre, manch Missverständnis katholischer Moral und katholischen Kultus wurde berichtigt bei Freund und konfessionellem Gegner. Sonst wäre wohl nie Gelegenheit gewesen, mit einem protestantischen Arzte oder andersgläubigen Offizieren über diese Gegenstände zu sprechen. So konnte es recht oft geschehen. Wenn die Verhältnisse so liegen, dass ein regelmässiger Verkehr der Angehörigen der besseren Stände im Gasthause gepflegt wird, dann ist es dem Geistlichen dringend anzuraten, sich nicht hinter den Festungswällen des Pfarrhauses zu verschanzen und sich hermetisch gegen jeden geselligen Verkehr abzuschliessen, sondern an diesen Zusammenkünften teilzunehmen. Es braucht wohl nicht erst betont zu werden, dass natürlich wie überall, so auch bei diesem Verkehre das decorum clericale ängstlich gewahrt werden muss.

Und nun endlich die Grossstadt! Hier ist das Leben freier. Ein intimer geselliger Verkehr wie in der Mittelstadt ist natürlich ausgeschlossen. Wer ins Gasthaus kommt, sitzt allein oder höchstens mit ein paar Freunden zusammen. Kein Mensch wird daran Anstoss nehmen, wenn ein Geistlicher einen modernen Bierpalast betritt oder in ein mit vornehmer Ausstattung eingerichtetes Weinlokal geht.

Hier von einem schweren Vergehen zu sprechen, wäre geradezu absurd. Man bedenke auch, welche Vorteile in literarischer Hinsicht geboten werden. Bei einem Glase Bier kann ich mehrere Stunden lang die Weltblätter, Zeitungen verschiedener Länder und teure Kunstzeitschriften lesen, deren Abonnement ich mir natürlich nie leisten könnte. Soll man auf diese geistige Anregung verzichten, wenn sie einem für wenig Geld so bequem geboten wird?

Nun noch eine Frage: Würde es wohl in Frankreich so weit gekommen sein, wenn die Geistlichen das Treibhausleben in Sakristei und Pfarrhaus aufgegeben hätten und unter's Volk gegangen wären?

Ceterum censeo: Ein striktes Verbot des regelmässigen Gasthausbesuches für Geistliche unter allen Umständen ist nicht mehr zeitgemäss. Man sei auch hier weitherzig und trage den Zeitverhältnissen Rechnung! *A. Lexis.*

---

8. Der § 166 des Deutschen Reichsstrafgesetzbuches,

der u. a. diejenigen bestraft, die öffentlich eine der christlichen oder eine andere mit Korporationsrechten innerhalb des Bundesgebietes bestehende Religionsgemeinschaft oder ihre Einrichtungen oder Gebräuche beschimpft, hat nach der Ansicht der *Kölnischen Volkszeitung* eine Anwendung gefunden, die in gläubigen Kreisen, gleichviel ob Protestanten oder Katholiken, Verwunderung und Unmut hervorrufen muss: ». . . Der Herausgeber der Wochenschrift Das Blaubuch, Dr. Jlgenstein, ist von der ersten Strafkammer des Berliner Landgerichts II von der Beschimpfung einer der christlichen Kirchen freigesprochen worden. Die Staatsanwaltschaft fand diese Beschimpfung in einem Artikel mit der Überschrift: Herr Staatsminister von Holle, in welchem das Vorgehen der Liegnitzer Regierung gegen die Bücher von Harnack, Bölsche, Haeckel u. a., insoweit sie vom Liegnitzer Volksbücherverein vertrieben worden, scharf verurteilt und dann gesagt wurde:

‚Darüber hinaus steckt natürlich auch die Kirche dahinter. Aber was für eine Kirche? Eine, in der auch nur der Schimmer von etwas Göttlichem wohnt? Nein. Eine ganz gemeine Polizeikirche. Eine Kirche, die (man siehts wieder) das Reine unrein und das Wahre zur Lüge machen möchte. Sicher ist diese Kirche im Begriff, an ihrer eigenen Lebensunfähigkeit zugrunde zu gehen. Aber vorläufig wird noch in ihrem Namen hundertfältig gegen Leben, Anstand und Wahrheit gesündigt. Darum

fort mit ihr! So wünscht man's im innersten Herzen. Aber vorläufig besteht sie noch, und besonders in Preussen-Deutschland. Besonders in Preusen-Deutschland. Weshalb? Nun, erstens glaubt der König (und die Königin) dieser Karikatur einer Kirche noch immer anhängen zu müssen, und zweitens leben alle Minister nur von der Gnade des Königs . . . Aber es muss Tag werden, denn es ist zu unsinnig, dass ein paar mittelalterliche Pietisten sich ungestraft solche Übergriffe herausnehmen, wie diesen famosen Bücherstreit.‘

Über die Verhandlung entnehmen wir der in diesem Falle gewiss unverdächtigen *Täglichen Rundschau* das Folgende: Nach Ablehnnng des Antrags der Staatsanwaltschaft auf Ausschluss der Öffentlichkeit habe Dr. Jlgenstein erklärt, dass er den Artikel aus einem Gefühl der Empörung heraus geschrieben habe, dass die orthodoxe Richtung in der Landeskirche Werke unserer grössten Deutschen auf den Jndex setze, und dann den Nachweis zu führen gesucht, dass gar nicht die evangelische preussische Landeskirche damit gemeint sein könne. Als einziger Zeuge wurde Pfarrer a. D. Friedrich Naumann darüber vernommen, ob er den Artikel in seinem Zusammenhang so aufgefasst habe, als ob damit die Landeskirche angegriffen werden solle. Er bekundete, die Ausdrucksweise des Artikels entbehre der wissenschaftlichen Schulung; eine ganz korrekte Ausdrucksweise würde hier von »kirchlicher Richtung« gesprochen haben und nicht von »Kirche«. Es scheine ihm aber, dass aus dem gesamten Zusammenhang sich ergebe, dass nichts anderes gemeint sein könne als das, was am Ende bezeichnet werde als »ein paar mittelalterliche Pietisten«, also eine innerkirchliche Richtung. Jedenfalls sei ihm nicht in den Sinn gekommen, dass die Landeskirche damit gemeint sein könne. Jn diesem Falle hat ganz zweifellos die Staatsanwaltschaft wiederum ein feineres Gefühl für das religiöse Empfinden des Volkes, inbesondere der Mitglieder der evangelischen Landeskirche, bewiesen, wie das Berliner Gericht. Der Fall schliesst sich damit jenen Fällen an, wo in der Beurteilung schamloser Darstellungen die Staatsanwaltschaft ein feineres sittliches Empfinden zeigte wie die Berliner Richter. Wenn eine solche Ausdrucksweise, wie die in dem oben erwähnten Artikel, keine »Beschimpfung« der evangelischen Landeskirche ist, dann kann man wirklich die Preisfrage stellen: Wie kann man es anstellen, die evangelische Kirche zu beschimpfen? Die Unterscheidung des Herrn Reichstagsabgeordneten und Pfarrers a. D. Naumann, der hier unter Kirche lediglich die pietistische Richtung innerhalb der Landeskirche verstanden wissen

will, ist so künstlich, dass sie keinem Menschen, der überhaupt noch an dem Begriff der Kirche festhält, einleuchten wird. Sie ist nur denkbar vom Standpunkt des absoluten Jndividualismus aus, der gar keine Kirche mehr anerkennt und daher auch kein Gefühl mehr haben kann, wenn die christliche evangelische Landeskirche als solche beschimpft wird. Wie es überhaupt gekommen, dass Herr Naumann als Zeuge vernommen worden ist, und zwar noch gar als einziger Zeuge? Herr Naumann ist Pfarrer a. D. Wenn man schon Zeugen vernehmen will, warum vernimmt man dann nicht Männer, welche noch in lebendiger Gemeinschaft mit ihrer Kirche stehen? Es scheint, dass Herr Naumann weniger als Zeuge wie als Sachverständiger vernommen worden ist. Hier liegt derselbe Missbrauch vor, der in so zahlreichen Prozessen über schamlose Darstellungen bemerkt worden ist. Was bedarf denn das Gericht in einer so klaren Sache eines Zeugen oder Sachverständigen? Wenn das Gericht in sittlichen wie in religiösen Dingen sich in der nötigen Fühlung mit dem gesunden Volksempfinden befindet, so hat es keinen Sachverständigen nötig und kann aus eigener Wissenschaft über den Sinn eines solchen Artikels urteilen, wie es in anderen Fällen aus eigener Wissenschaft über den Charakter einer schamlosen Darstellung sein eigenes Urteil haben kann. Wir fühlen uns gewiss nicht in erster Linie berufen, die Jnteressen der evangelischen Kirche wahrzunehmen. Wenn aber die offizielle evangelische preussische Landeskirche durch ein solches Urteil völlig schutzlos gemacht wird, dann regt sich auch in uns ein Gefühl lebhaften Bedauerns und erster Sorge darüber, dass in unserem öffentlichen Leben die christliche Gesinnung so rasch im Sinken ist.«

---

9. Der § 175 des Deutschen Reichsstrafgesetzbuches.

(Wiesb. Zeitung Nr. 290. 1908.)

Selten wohl hat eine Sensation in dem Masse alle Gesellschaftschichten, nicht nur im deutschen Reiche, sondern in allen zivilisierten Ländern erregt, als die durch Herrn Harden ins Leben gerufene Frage der letzten welterschütternden Prozesse. Ein Ereignis, welches so schwer eingreifend in die *untersten* Schichten des Volkes gewirkt hat, wie das eben erwähnte, ist wohl kaum da gewesen. Dass gerade Herr Harden der Mann ist, der die Schuld daran trägt, steht im schroffen Gegensatz zu seinem Bestreben und zu seiner Agitation bezüglich der Abschaffung des Straf-Paragraphen im Strafgesetzbuch. Mit grossen Anstrengungen ist es ihm und seinen

Genossen in dieser Frage gelungen, mehrere hunderttausend Unterschriften aufzubringen, um den § 175 zu annullieren. Diese beiden Gegensätze werden immer rätselhaft und kaum glaublich bleiben. Wir selbst haben diese Bewegung stets auf's tiefste bedauert und gerade aus Gründen, die durch die neuen Prozesse bestätigt worden sind, und den Beweis geliefert haben, wie notwendig die Strafbarkeit dieser Verirrung ist. Schon seit einer langen Reihe von Jahren bestehen Gesellschaften, darunter die der Abolition, sowie die zum Schutz gegen Geschlechtskrankheiten, welche stets das Bestreben haben, einen Weg zu finden, wie unsere unerfahrene Jugend auf alle die Gefahren aufmerksam gemacht werden kann, die ihr im Leben so häufig in den verführerischsten Formen und Gewändern entgegentreten. Es ist nicht leicht, einen solchen Weg zu finden, da alle die Faktoren, die da sind, die Eltern, die Lehrer und die Geistlichen eine gewisse Scheu tragen, an die Frage heranzutreten. Selbst bei den Gerichtsverfahren wird bei gewissen Fragen die Öffentlichkeit ausgeschlossen, und sehr häufig würde die vollste Öffentlichkeit sicher dazu beitragen, aufklärend und reinigend zu wirken. Wenn dagegen eingewendet werden sollte, dass gerade das Gegenteil von dem, was man in dem Aufklärungsverfahren erreichen will, eintreten könnte, so ist dies ein Irrtum, denn diejenigen Knaben und Mädchen, auf welche ein so ungünstiger Einfluss durch die Aufklärung erfolgen würde, die sind schon an und für sich durch schlecht wirkende Gesellschaft auf Abwege gedrängt worden, was vielleicht nicht geschehen wäre, wenn sie in liebevoller, aufklärender erzieherischer Weise die Gefahren kennen gelernt hätten, die sie auf allen ihren Wegen bedrohen. Durch die erfreuliche *öffentliche* Behandlung der ganzen Frage ist zweifellos eine Tat geschehen, die wir im Interesse der ganzen Menschheit nur begrüssen können. Ist uns denn aus dem ganzen Prozessverfahren nicht die Einsicht gekommen, dass hunderte von unerfahrenen jungen Leuten durch diese Verirrten zu unzüchtigen Handlungen verleitet worden sind, trotzdem der Gesetzesparagraph diese Tat sehr hart bestraft?

Würden die Homosexuellen durch ihre Verirrung nur sich selbst eine erniedrigende Handlung aufbürden, so wäre dies ja auch zu verwerfen, aber noch in viel höherem Grade ist es zu verwerfen, wenn ahnungslose unschuldige junge Leute in das Netz dieser Männer gezogen werden und später dann an Leib und Seele kranken und zur Selbstverachtung kommen müssen. Wenn heute durch das öffentliche Verfahren die Überzeugung und die Kenntnis bis in die untersten Volksschichten gedrungen ist, was den jungen Leuten alles droht,

wenn sie sich durch die Netze jener fangen lassen, so ist dieser Moment so bedeutungsvoll für die Menschheit, dass man es nur aufs tiefste bedauern kann, dass in manchen Fällen eine Öffentlichkeit ausgeschlossen wird und dadurch auch gewissermassen die Aufklärung für die Menschen. Es ist darum eine Tatsache, wenn auch vielleicht nicht beabsichtigt, dass nie eine so wohltätige Wirkung auf die Menschen erzielt worden ist, als durch diesen Prozess. Welch ein ungeheurer Erfolg liegt schon darin, dass die sexuell Verirrten sich heute hüten werden, in der leichtfertigen Weise, wie dies geschehen ist, weiter aufzutreten. Die Bewegung zu Gunsten der Aufhebung des Strafparagraphen hat die Sexuellen vertrauensselig gemacht. Heute wird die Bewegung kaum mehr auf einen Erfolg rechnen wollen und können und es ist auch gut so, dass das Damoklesschwert, welches durch die neuen Gerichtsverfahren geschärft und geschliffen worden ist, nicht begraben ist.

H.

V. Literatur.

Rezensionen.

Acta Aragonensia, Quellen zur deutschen, italienischen, französischen, spanischen, zur Kirchen- und Kulturgeschichte aus der diplomatischen Korrespondenz Jaymes II (1291—1327), herausgegeben von *Dr. Heinrich Finke.* 2 Bände, Berlin 1908.

Wer in die glückliche Lage kommt, ein fast noch unbekanntes grösseres Archiv erstmals benutzen zu können und dessen reiche archivalischen Schätze der gelehrten Welt zugänglich zu machen, wird immer etwas Wertvolles für die Weiterbildung unserer Kenntnisse bieten können. Alles Erwarten übertrifft jedoch das Material, das uns Finke in seinen Acta Aragonensia vorlegt.

Seine Studien über Bonifaz VIII., über die Templer, über das Konstanzer Konzil haben den Verfasser schon vor Jahren nach Spanien geführt. Aus der reichen Fülle archivalischen Materiales, das das Kronarchiv zu Barcelona birgt, ist dann ein Werk nach dem andern aus der Feder des gelehrten Verfassers hervorgegangen. Die Acta Aragonensia sind gleichsam nur eine Blütenlese dessen, was Finke neben seinen anderen Arbeiten her gesammelt und gesichtet hat, um es uns in zwei stattlichen Bänden vorzulegen.

Das lehrreiche Material, das uns hier geboten wird und uns in das Ende des 13. und Anfang des 14. Jahrhundert versetzt, ruht alles in dem Kronarchiv zu Barcelona, über dessen Geschichte uns Finke zunächst einen gedrängten Überblick gibt. Die Archivalien des aragon. Hauses befanden sich nicht immer in Barcelona, sondern waren Anfangs in den verschiedenen Hausklöstern untergebracht und wurden erst nach und nach zentralisiert. Um die Mitte des 14. Jahrhunderts hat das Kronarchiv seine feste Organisation erhalten.

Die Abteilungen, die F. zur Sammlung seiner Quellen vor allem herangezogen hat, sind die *Cartes reales diplomaticas.* Das sind die Papierstücke, Konzepte und Originale, darunter die wichtigen Berichte der Gesandten und Prokuratoren Jaymes II. an der Kurie, und der einzigartige Briefwechsel des Königs mit Kardinal Napoleon Orsini. Die Abteilung selbst mit ihren tausenden von

Papierstücken ist in der Tat ein Unikum in der archivalischen Erhaltung. »Kein Archiv der Welt dürfte um 1300 so viele tausende von Papierschriftstücken aufzuweisen haben.«

Daneben benützte F. vor allem eine zweite grosse Archivabteilung, die *Registerbände*, von denen das Kronarchiv etwa 6389 Bände enthält. Bei der Anlage dieser Register war zunächst weder das systematische noch das chronologische Einteilungsprinzip massgebend, man bemerkt vielmehr gerade wie bei der Anlage der avign. Papstregister noch ein unsicheres Tasten, um die verschiedenartigen Briefe in geeignete Rubriken unterzubringen. Wie die päpstliche Kanzlei kann man auch in der arragon. Kanzlei die Kommun-, Sekret-, Kurial- und Kammerregister unterscheiden, aber daneben her laufen noch die registra gratiarum, die registra officialium und die registra sigilli secreti. Letztere sind ein eigenartiges Gebilde, für das ich kein Analogon kenne. Diese registra sigilli secreti wurden nach F. geführt, »wenn der König auf Reisen ist, niemals wenn er in Barcelona, dem Sitz der Kanzlei, war. Der König musste allerlei rasch auszuführende Aufträge geben, er musste seinen Kanzleibeamten befehlen, bestimmte Dokumente anzufertigen; wo sollten diese Mandate eingetragen werden? Ein besonderes Register war jedenfalls das bequemste (S. CXVII).« Die zahlreichen Bemerkungen, die F. uns über die Anlage der Register mitgeteilt hat, werden für den Diplomatiker ausserordentlich wertvoll werden. Die päpstlichen Register stehen nun nicht mehr allein da, man ist jetzt in die Lage versetzt, Vergleiche anstellen zu können, um manche bisher dunkle Fragen der Lösung näher zu rücken. Freilich auch so will es noch nicht gelingen, über alle Fragen Aufschluss zu erhalten. Worin besteht denn der Unterschied zwischen den Kurial- und den Sekretregistern? Gewiss bildete bei deren Anlage die kostenfreie Expedition der *de curia*-Briefe eine Rolle, aber das unterscheidende Merkmal kann es nicht sein. Auch der Inhalt der Briefe kann dabei allein nicht ausschlaggebend gewesen sein. War es lediglich die Art der Expedition, die bei den Sekretbriefen in der päpstlichen Kanzlei »per cameram« erfolgte, während hier der Siegelbewahrer Bernard de Aversone, der nach F. auf den König den grössten politischen Einfluss ausübte, die Hauptrolle spielte (S. CVIII, S. XLIX)? Wie im päpstlichen Archiv, so enthalten auch im Archiv der aragon. Könige die registra secreta das hochwichtige politische Material; während jedoch in der päpstlichen Kanzlei die de curia-Register an Bedeutung weit hinter den Sekretregistern zurückstehen, sind sie in der aragon. Kanzlei gleich wichtig. Sie enthalten den

politischen wie unpolitischen Briefwechsel Jaymes II. mit hervorragenden Untertanen, mit dem Auslande, dem Papste: also alles, was ohne besondere Gesandtschaft erledigt wurde; bei vielen auch Ergänzungen zu den Gesandtschaftsregistern (S. CXIV). An der Hand der F.'schen Einleitung ist es ausserordentlich lehrreich, das Wechselspiel zu verfolgen, das zwischen den Papstregistern und denen der aragon. Könige besteht. Wenn F. hier uns nicht Abschliessendes bieten konnte — dazu hätte mehr Zeit und mehr Muse gehört — so werden doch seine zahlreichen, mit grosser Mühe gesammelten Notizen dankbare Aufnahme finden.

Wie über das Registerwesen, so hat uns F. auch hier über die Kanzlei und das Urkundenwesen sehr wertvolle Fingerzeige an die Hand gegeben. An der Spitze der königlichen Kanzlei stand der Kanzler, der an der Ausfertigung der Urkunden mehr als anderwärts persönlich beteiligt ist (S. XXXV). Das Kanzleramt versahen meistens Bischöfe, als deren bedeutendster Bischof Raimund von Valencia hervortritt. Seinen Vertreter in der Kanzlei erhielt er durch den Vizekanzler, an ihn wandte man sich vor allem, um allerlei Vergünstigungen und Privilegien zu erhalten. Einzigartig in der aragon. Kanzlei ist sodann das Amt und die Stellung des *Siegelbewahrers*. Dieser musste 1) die Siegel mit Ausnahme des Sekretsiegels bewahren; 2) alle signierten Reinschriften der Urkunden, die vom Kanzler oder Vizekanzler kamen, durch die Schreiber registrieren lassen; 3) sie mit dem Register kollationieren und stilistisch bessern; 4) dann sie siegeln und expedieren lassen. Unter den Schreibern soll hier auf die zwei Geheimschreiber besonders aufmerksam gemacht werden. Sie hatten die »Sekretbriefe« und alles, was mit dem Sekretsiegel besiegelt wird, zu schreiben. »Der eine von beiden muss im Rate Aufzeichnungen (für Urkunden) machen: grösste Geheimhaltung. Einer muss ständig in der Nähe des Königs sich aufhalten. Sie müssen alle ihre Briefe registrieren, ebenso die, welche der König eigenhändig schreibt. Wahrscheinlich müssen diese Sekretäre ihre Briefe auch siegeln (S. VL).«

Nachdem F. noch mit einigen Worten die Finanzverwaltung und das Verhältnis der Kammer zur Kanzlei gestreift hat, geht er dazu über, einzelne Punkte aus dem *Urkundenwesen* Jaymes II. zu besprechen, und die Beobachtungen über die Eigentümlichkeiten der feierlichen und einfachen Privilegien, Beurkundungs- und Signierungsvermerke, der Taxation, Besiegelung und Expedition zusammenzustellen. Auch hier lohnt es sich wieder, das mit grosser Sachkenntnis gebotene Material in Vergleich mit der Kanzleipraxis der

Päpste zu bringen. Die reichhaltigen Kanzleivermerke auf den Cartes reales diplomaticas finden ihr Analogon in den Kladdenbänden des Vat. Archivs, d. h. in den Papier-Konzepten zu den Sekretregistern, unter denen aber auch Stücke sind, die wir vergebens in den Sekretregistern suchen, und unter den zersprengten Stücken in den Instrumenta miscellanea. Die ungeheuere Zahl der Cartes reales diplomaticas ist heute sicherlich etwas einzig dastehendes. Aber es drängt sich auch sofort die Frage auf, ob nicht die päpstliche Kanzlei oder die Kanzleien der Fürstenhöfe einmal eine ähnlich reichhaltige Sammlung politischer Stücke gehabt haben? Ich möchte diese Frage bejahen. Wer einmal die päpstlichen Sekretregister durchgegangen hat, wird wissen, wie viele wichtige Punkte in den gegenseitigen polit. Verhandlungen nur angedeutet werden, wobei häufig auf die ‚cedulae interclusae‘ verwiesen wird. Das konnten allem nach nur Papierstücke sein. Auf der andern Seite haben gewiss auch die deutschen Fürsten ihre ständigen oder zeitweiligen Vertreter an der Kurie gehabt, welche sie über alle schwebenden Fragen auf dem Laufenden hielten. Sonst könnte man in vielen Fällen das Eingreifen des deutschen Kaisers in den Gang der päpstlichen Politik oder den Einfluss einzelner Landesfürsten, z. B. die wichtige Stellung der Herzoge von Österreich im Kampf mit Ludwig den Bayern nicht verstehen. Diese hochwichtigen politischen Stücke sind freilich verschwunden, vielleicht war gerade das Papier daran schuld, dass sie leichter dem Untergang geweiht wurden.

Die Beziehungen seiner Quellen zur päpstlichen Diplomatik berührt Finke in einer Anmerkung (S. CXXII), auf die ich noch aufmerksam machen möchte. Unter Klemens V. gab es sicher noch keine Supplikenregistern, ich glaube auch noch nicht unter Johann XXII. oder Benedikt XII., sondern erst unter Klemens VI., wie sie uns heute erhalten sind.

Die Suppliken wurden signiert, öfters aber ‚cum cauda‘, d. h. mit einer einschränkenden Bemerkung des Papstes. Welch grossen Einfluss weltlich hochgestellte Persönlichkeiten gerade auf die Weiterbildung des Supplikenwesens und der Kanzleiformeln ausübten, davon bringen F.'s Acta neue Belege. Ich verweise hier auf den interessanten Brief des Kardinals Napoleon Orsini S. CLXXI, der es weder für ‚factibilis nec concessibilis neque decens‘ hielt, dem Papste eine Supplik zu unterbreiten, dass ein Bewerber, der schon von Klemens V. eine Exspektanz erhielt, ‚omnibus auctoritate dicti domini nostri exspectantibus‘ vorgezogen würde. Da ist die spätere ‚anteferri‘ Klausel direkt abgelehnt. Ebenso wurden für den sechsjährigen

Sohn des Königs Johannes bereits Pfründen bis zur Höhe von 2000 Mark Einkünfte in Spanien, Frankreich und in der Provence verlangt und für ihn ein eigenes Pfründenregister angelegt (S. CLXXXV). Das zeigt deutlich genug, wie die enge Verbindung der Kirche mit den weltlichen Herrschern ersterer oft zum grössten Nachteil war.

Ein zweites grösseres Kapitel der Einleitung behandelt sodann eingehender das *Gesandschaftswesen* und zwar sowohl die ständigen Prokuratoren wie die Spezialgesandten des aragon. Königs. Unter den Prokuratoren ragte hervor *Johann Burgundi*, dessen Berichte einfach und klar sind; die sachlichsten von allen und deshalb auch stark vertrauenerweckend (S. CXXXVI). Der bedeutendste Diplomat dagegen war *Vidal de Villanova*, dessen Berichte aus den Jahren 1309—1323 zu den inhaltsreichsten der F.'schen Sammlung gehören (S. CLIX). Aber wie steht es mit der *Treue* der uns von F. vorgelegten diplomatischen Korrespondenz? Jedenfalls ist bei vielen grosse Vorsicht notwendig und es ist doch sehr zu unterscheiden, von welchen Persönlichkeiten dieselben ausgehen und unter welchen Umständen sie geschrieben wurden. Es ist von vornherein klar, dass etwa die Korrespondenz des Kardinals Napoleon Orsini, die im Winter 1316/17 einsetzt und bis zum Tode Jaymes II. dauert, ganz anders zu bewerten ist als diejenige seines adlatus Ferrarius de Apilia, ‚der vielfach übertreibt, hetzt und sich nicht zurückhalten kann‘ (S. CLXXIII), obwohl seine Berichte ein besonders individualistisch lebendiges Gepräge tragen.

Was sodann die 609 oft sehr umfangreichen Nummern der Quellen selbst angeht, möchte ich zum Schlusse nur noch hinweisen auf die wichtigen Stücke, welche uns über die Wahl Klemens V. und Johanns XXII., über die Romfahrt Heinrichs VII. und über die Geschichte des kirchenpolitischen Kampfes mit Ludwig dem Bayern aufklären. Es ist eine frische lebendige Sprache, in denen uns die Berichte entgegentreten, so ganz persönlich, so dass wir ihnen kein anderes Material bis jetzt an die Seite stellen können. Greifen wir nur einmal zu den interessanten Briefen, welche uns die Zwiegespräche zwischen Papst und Kardinäle schildern (S. 290, dann N. 271, N. 266, N. 297 usw.) und wir werden staunen über die Fülle von Einzelheiten, die uns hier geboten werden. Ausserordentlich lehrreich in dieser Hinsicht sind auch die kulturhistorischen Briefe, die Finke im letzten Abschnitt seiner Quellen gesammelt hat. Sie geben uns sozusagen einen Einblick in das ganze Getriebe der damaligen gebildeten Welt. Hier bittet der König um die geheime Rücksendung geomantischer und anderer leichtfertiger Bücher, die er in

seiner Jugend benützte, dann gibt er wieder Anweisungen für die Studenten an der Universität in Lerida oder lässt sich verschiedene Bücher illuminieren und um 100 fl. durch Johannes Burgundi einen Titus Livius in Neapel kaufen; es ist fürwahr ein ganz modernes Empfinden, das uns in dieser Auswahl von Briefen entgegenweht.

Über die Treue in der Wiedergabe der Vorlagen möchte ich kein Urteil sprechen, das wird nur derjenige vermögen, dem es vergönnt ist, das eine oder andere Stück im Kronarchiv selbst nachzuprüfen. Gereicht der Sammlung der Quellen etwas zum Nachteil, so ist es das, was der Verfasser selbst mit dem Namen ‚Raubbau' bezeichnet hat. Eine stetige aber systematische Ausbeute des Materials wäre gewiss besser gewesen. Jedenfalls dürften die Pergamenos, die bei ihrer eigenartigen Aufbewahrungsart für den Benützer grosse Schwierigkeiten bieten, noch manche Ergänzungen zu den Acta Aragonensia bringen. Trotzdem werden wir F. für seine staunenswerte Arbeitsleistung sehr dankbar sein, denn es bewahrheitet sich voll und ganz, dass die Acta Aragonensia durch die Fülle des Subjektiven und durch die Menge der Einzelzüge persönlichen und kulturgeschichtlichen Inhalts alles überragen und dass hier zum erstenmal eine vollständige diplomatische Korrespondenz für das Mittelalter geboten wird, die fast den ganzen damaligen europäischen Interessenkreis umspannt und öfters auch nach dem Oriente hinübergreift (S. I/II). Nach diesen Proben wird man mit Spannung der Geschichte des Konstanzer Konzils entgegensehen, der F. nach einer Bemerkung im Vorwort nunmehr seine ganze Arbeitskraft widmen will.

Scherzingen bei Freiburg i. Br. *Karl Rieder.*

Hermann U. Kantorowicz: Albertus Gandinus und das Strafrecht der Scholastik. — Erster Band: Die Praxis. Ausgewählte Strafprozessakten des dreizehnten Jahrhunderts nebst diplomatischer Einleitung. — Von der Savigny-Stiftung unterstützt. Berlin, 1907. J. Guttentag. — XII, 428 SS. M. 12.—.

Albertus Gandinus war ein als Schriftsteller und Praktiker hervorragender italienischer Jurist des XIII. Jahrhunderts,[1]) dessen Persönlichkeit den Mittelpunkt der vom Verfasser in Angriff genommenen Darstellung des mittelalterlichen Strafrechts bilden soll (Vorwort VI).

Der vorliegende erste Band des Werkes ist der kriminalistischen *Praxis* gewidmet, der zweite Band soll die Theorie behandeln.

1) vgl. *Schulte*: Die Geschichte der Quellen u. s. w. II, 167 und die dort verzeichnete Literatur, welcher noch beizufügen wäre: ***Gandini***, Alberto de Gandino, giureconsulto del secolo XIII, 1885.

»Das Hauptproblem dieser Bände« liegt für den Verfasser darin, »den Gegensatz zwischen den Schriften des Theoretikers Gandinus, der diese am liebsten aus lauter Corpus-Juris-Brocken zusammensetzen möchte und den Handlungen des Richters Gandinus, der Justinians Werk nur vom Hörensagen zu kennen scheint, in seiner ganzen Grösse vor Augen zu führen und als notwendiges Ergebnis einer Zeit zu erklären, in welcher die Praxis unmöglich wissenschaftlich sein konnte, weil die Wissenschaft noch so wenig praktisch war.« In diesem angeblichen oder wirklichen Gegensatz von Wissenschaft und Praxis sieht der Verfasser »ein echtes Merkmal des scholastischen Geistes in der Rechtswissenschaft« und »der Darstellung dieses scholastischen Geistes wird der dritte Band gewidmet sein.« (Vorwort VII.)

Es wäre wünschbar gewesen, wenn der Verfasser sich schon jetzt die Mühe genommen hätte, uns zu sagen, was er unter dem vieldeutigen Worte »Scholastik« [1]) zu verstehen beliebt. Dass seine Ansicht über die Scholastik keine sehr günstige sein muss, haben uns die oben angeführten Worte schon gezeigt; sie scheint ihm sogar, horribile dictu, identisch zu sein mit der Theologie, denn am Schluss des Vorworts (VIII) spricht er vom »Einzug der Theologie in die Rechtswissenschaft« und »von den Methoden und Vorstellungen, die sie als verhängnisvolles Geschenk mitbrachte«.

Da der dritte Band, welcher diesen »scholastischen Geist« darstellen soll, nach der Mitteilung des Verfassers, »freilich noch in einiger Ferne« steht, so dürfen wir wohl hoffen, dass er bis dahin sich zu einem klaren Begriff der Scholastik durcharbeiten und seinen Kampf nicht gegen einen von ihm selbst erfundenen »scholastischen Geist« oder gar gegen ein ihm vorschwebendes scholastisches Gespenst führen wird. Jedenfalls ist das »Merkmal des Gegensatzes von Wissenschaft und Praxis« für die Scholastik des XIII. Jahrhunderts durchaus unzutreffend; die damalige Wissenschaft, d. h. die Scholastik, zeichnet sich gerade aus durch ihre einheitliche rationelle Lebensanschauung und geht darauf aus, Glauben und Wissen, Natur und Übernatur, Wissenschaft und Leben zu einer Einheit zusammenzufassen; was die Werke des hl. Thomas von Aquin besonders auszeichnet, ist die Verbindung der höchsten Spekulation mit einer überraschend tiefen Kenntnis der menschlichen Natur und der menschlichen Verhältnisse und Einrichtungen.

---

1) vgl. *Manser*: Die mittelalterliche Scholastik nach ihrem Umfange und Charakter in den *Historisch-politischen Blättern*, 1907, S. 317 ff.

Ist es nun aber überhaupt zulässig, von einem »Strafrecht der Scholastik« zu sprechen? Gewiss haben sich die Scholastiker mit den allgemeinen Fragen des Strafrechts befasst, mit dem Begriff des Verbrechens, dem Begriff und dem Zweck der Strafe, dem Recht des Staates und der Kirche, Strafen zu verhängen u.s.w.; aber ein eigentliches Strafrecht aufzustellen, d. h. ein System der Verbrechen, der Strafen und vor allem des Strafverfahrens, das haben sie dem Gesetzgeber und den Juristen überlassen. Wenn man also von einem Strafrecht der Scholastik sprechen will, so kann dies höchstens im zeitlichen Sinne geschehen, indem man damit das Strafrecht zur Zeit der Scholastiker bezeichnet.

So unzutreffend der Titel des Buches, so ansprechend ist sein Inhalt. Im ersten Teile behandelt der Verfasser nach Darlegung der Editionsgrundsätze und der von ihm geleisteten Archivarbeit in einem »Einleitung« überschriebenen Abschnitt die »*Aktentechnik des Bologneser Strafprozesses*«. Wir werden in eingehendster Weise bekannt gemacht mit dem Schreibstoff, der Grösse der Aktenzettel, der sie zusammenhaltenden Zettelschnur, mit den Aktenbüchern, den verschiedenen Systemen der Aktenordnung, den Besonderheiten der Akten des Accusations- und Inquisitionsprozesses, den Urteils- und Bannbüchern, den in ihnen vorzunehmenden Einträgen und Vermerken. Trotz aller Mühe, welche der Verfasser sich gegeben hat, uns durch Eingehen in das Detail ein anschauliches Bild des damaligen Strafverfahrens zu geben, hätte er sein Ziel wohl nicht erreicht, wenn er uns nicht im zweiten Teil durch Mitteilung zahlreicher Urkunden gewissermassen die den Text erläuternden Illustrationen geboten hätte. Durch dieses Verfahren ist es ihm gelungen, uns einen klaren Einblick in das Verfahren zu ermöglichen und uns ein lebendiges Bild desselben vorzuführen.

Die 135 Urkunden, welche teils wörtlich, teils im Auszug wiedergegeben werden, sind sehr geschickt ausgewählt und unterrichten uns aufs beste über die Gerichtsverfassung, den Gang des Prozesses und die einzelnen Prozesshandlungen. In einem grossen Teil derselben tritt Gandinus als Richter auf. Wir müssen es uns leider versagen, Einzelheiten aus dem reichen Inhalt dieser Urkunden hervorzuheben und erwähnen nur drei Dokumente (N. 24 und 114, Reg. 153), welche das Verhältnis zur geistlichen Gerichtsbarkeit berühren; in zweien interveniert der bischöfliche Vikar, um angeklagte Kleriker dem weltlichen Richter zu entziehen und ihre Beurteilung für seine Gerichtsbarkeit in Anspruch zu nehmen; das eine Mal handelt es sich um einen Kleriker, welcher der Beraubung

und Verwundung einiger Mönche angeklagt ist; das andere Mal sind es französische Scholaren der Rechte, welche vier deutsche Scholaren überfallen und einen von ihnen getötet haben; als Kleriker werden sie ohne weiteres dem bischöflichen Vikar ausgeliefert; im dritten Fall fordert derselbe Vikar den Gandinus auf, das Verfahren einzustellen, da es sich um eine schon beim bischöflichen Gericht anhängige Klage wegen Wuchers handle.

An die Urkunden schliessen sich 234 Regesten, welche Albertus Gandinus betreffen und Auskunft geben über seine Tätigkeit in verschiedenen italienischen Städten in der Zeit von 1281—1305; sie haben einen besondern Wert, da bis jetzt nur wenig sichere Angaben über das Leben des Gandinus bekannt waren.

Das Gesagte möge genügen, um die Aufmerksamkeit des Juristen, Kanonisten und Kulturhistorikers auf dieses Werk hinzulenken; sie alle werden in den musterhaft herausgegebenen Urkunden und in der vortrefflichen Darstellung des Bologneser Strafverfahrens eine willkommene Ergänzung ihrer Kenntnisse über das XIII. Jahrhundert schöpfen können.

Freiburg i. d. Schweiz. Prof. Dr. *Speiser.*

Manuale iuris ecclesiastici in usum clericorum, praesertim illorum qui ad ordines religiosos pertinent; ed. *P. Fr. Dom. M. Prümmer O. Pr.* tom II. Jus Regularium speciale. 8°. (XXVIII et 357). Friburgi Brisg. Sumpt. Herder. 1907. M. 4.40.

Die Absicht des Verfassers war, im vorliegenden Werke ein praktisches Kompendium des Ordensrechtes zu bieten. Trotz der verschiedensten Handbücher auf diesem Gebiete darf man das Unternehmen mit Freuden begrüssen. Denn kein einziges von den vorhandenen eignet sich so recht für die Schule, teils wegen ihres Umfanges, wie jenes des P. Piat, teils wegen ihrer Sprache und Darstellung, wie das von P. Veermersch. Der Verfasser war nun bemüht, mit Beiseitelassen alles Überflüssigen in kurzer und klarer Darstellung seinen Stoff zu behandeln, und wir dürfen sagen, dass ihm dieses im Ganzen auch gelungen ist, so dass sich das Werk für den Unterricht wohl empfiehlt, wenn wir auch in manchen Einzelfragen anderer Meinung sind als der Verfasser. *P. K.*

Franc. Xav. Wernz, Jus Decretalium. Tomus III: Jus administrationis eccles. catholicae. Altera editio emendata et aucta. Romae, ex typ. polyglotta. 1908.

Der in zweiter Auflage vorliegende dritte Band (1. Abt. 318 Seiten, 2. Abt. 520 Seiten, gr. 8°.) umfasst das Verwaltungs-

recht der Kirche und zwar im ersten Teile die Verwaltung des Lehr- und des Hirtenamtes, im zweiten Teile die Verwaltung des Gottesdienstes, der Sakramente und der Sakramentalien. Da der Hochwürdigste H. Verfasser am 8. Sept. 1906 zum General des Ordens gewählt wurde, war ihm selbst eine Überarbeitung dieses Bandes nicht mehr möglich, weshalb der bekannte Ordensgenosse und Kanonist Laurentius die Herausgabe desselben besorgte, der auch die neue Auflage des vierten Bandes sowie die Neubearbeitung des fünften übernommen hat.

Was den vorliegenden Band betrifft, so sind wesentliche Veränderungen nicht gemacht worden; solche wären auch bei der Vollkommenheit der ersten Auflage kaum möglich oder angezeigt gewesen, so dass sich derselbe auch in der neuen Auflage voll und ganz als das Werk des gelehrten römischen Kanonisten Wernz präsentiert. Nur die jüngsten kirchlichen Gesetze und Entscheidungen sind vom Herausgeber an den entsprechenden Stellen eingefügt. Die Bestimmungen der Enzyklika Pius' X. »Pascendi dominici« vom 8. Sept. 1907 konnten im Text nicht mehr verwertet werden, sind aber am Schlusse des 2. Teiles des Bandes beigegeben. Natürlich greifen auch die Veränderungen und Umgestaltungen der Kardinalskongregationen durch die neueste Konstitution Sapienti consilio Pius' X. vom 29. Juni 1908 in manche der behandelten Materien ein; doch wird jeder Leser selbst sich die entsprechenden Korrekturen machen können.

Es ist nicht nötig, die Vortrefflichkeit des vorliegenden Bandes auch in seiner zweiten Auflage im Einzelnen hervorzuheben, da dies bereits bei der Besprechung der ersten Auflage geschehen ist. Klarheit, Übersichtlichkeit, Gründlichkeit des Inhalts paaren sich mit Korrektheit und Ausstattung des Druckes. Das Werk kann speziell denjenigen nicht genug empfohlen werden, welche sich mit einem weiteren Studium des Kirchenrechts befassen oder in der Kirchenverwaltung tätig sind. *Heiner.*

Die Orden und Kongregationen der kathol. Kirche von Dr. *Max Heimbucher*. 2. Auflage. 3 Bände. I. Bd. VIII u. 523. II. Bd. IV u. 629. III. Bd. IV u. 635 Seiten. Paderborn bei Ferd. Schöningh 1907/8, broch. jeder Bd. M. 6, geb. M. 7,20.

Das in weiten Kreisen bekannte Werk von Professor Heimbucher liegt jetzt in zweiter Auflage vor uns. Nicht mit Unrecht nennt sie der Verfasser eine »grossenteils neubearbeitete«. Ist doch der Umfang fast um ein Drittel gewachsen, wodurch eine Zerlegung

in drei Bände notwendig schien. Der erste behandelt nach einer gründlichen Einleitung die Entwickelung des Mönchtums im Morgen- und Abendlande, den Benediktinerorden mit seinen verschiedenen Abzweigungen; der zweite Band umfasst die Orden nach der Augustiner-regel, den Franziskaner- und Karmeliterorden; der dritte die Regular-kleriker und Kongregationen. Hat nun schon die erste Auflage grosse Anerkennung gefunden, so verdient es vor allem die jetzige. Eine Reihe Mängel und Ungenauigkeiten sind beseitigt; der Text und die Literatur sind bedeutend erweitert. Selbst wenn der Verfasser von Mitgliedern verschiedener Orden und Kongregationen, die ja ein besonderes Interesse an dem einzigartigen Werke haben, unterstützt wurde, so darf man es doch als eine Riesenarbeit bezeichnen, die hier in wenigen Jahren geleistet wurde. Nur ein Blick in das Werk Heimbuchers genügt, um sich zu überzeugen, mit welcher Gründlichkeit der Verfasser die äussere und innere Geschichte der einzelnen Orden, ihre Verfassung, ihr Wirken, ihre Bedeutung für das religiöse, wissenschaftliche und soziale Leben der Kirche zur Darstellung gebracht. Gewiss liegt dem Buche jede apologetische Tendenz fern und doch ist es tatsächlich die beste Apologie des katholischen Ordenswesens. Für die Kirchengeschichte bildet das Werk Heimbuchers eine wertvolle Ergänzung. Bei allen wichtigen Fragen ermöglicht die reichhaltige Literaturangabe ein Weiter-studium. Für das kanonische Recht kommen besonders in Betracht die Einleitung, in welcher der Verfasser Begriff und Einteilung von Orden und Kongregationen, Ursprung und Würdigung des Ordens-lebens eingehend erörtert; ferner die Entwicklung des Mönchtums, die Regel und Verfassung der einzelnen Orden. Gebührt so dem Buche ein Platz in jeder wissenschaftlichen Bibliothek, so möchten wir es doch besonders den Geistlichen, sowie allen, die sich in zu-verlässiger Weise auf dem interessanten Gebiete des Ordenswesens orientieren wollen, bestens empfehlen.

P. *Bertrand Kurtscheid* O. F. M.

Die Sendgerichte in Deutschland. I. Bd. (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar in München. III. Reihe Nr. 2.) Von Dr. theol. *Albert Michael Koeniger.* 8. XVI u. 203. München (Lentner'sche Buchhandlung (E. Stahl jun.), 1907. M. 4.40.

Ein vielgenanntes Institut im Mittelalter sind die Sendge-richte. Trotz einer Reihe von einzelnen Aufsätzen und Beiträgen fehlte uns bis jetzt eine ausführliche Gesamtdarstellung dieses für

die Rechtsgeschichte so bedeutsamen Institutes. Der durch seine Veröffentlichungen über Burchard von Worms und Caesar von Heisterbach bereits bekannte Verfasser hat daher einen glücklichen Griff getan, indem er die Sendgerichte zum Gegenstand seiner Untersuchungen wählte. Bis jetzt liegt nur der erste Teil der Arbeit vor, welcher den Zeitraum vom 8.—11. Jahrhundert umfasst. Aber gerade diese Periode ist für das Kirchenrecht die bedeutsamste, da in ihr die Sendgerichte ausschliesslich in der Hand der Bischöfe lagen. Hervorgegangen aus der Visitation der Pfarreien stellt der Send die Ausübung der bischöflichen Gerichtsbarkeit dar, deren klassischer Zeuge um das Jahr 905 Regino von Prüm ist. Auch über die Verfassung und das Verfahren beim Sendgericht bietet der Autor viel Interessantes und Lehrreiches. Dabei ist die Literatur in ausgiebiger Weise verwertet, so dass wir nur wünschen, der Verfasser möge bald den zweiten Teil seiner Arbeit folgen lassen.

P. K.

Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchunyen von Dr. *F. X. Funk.* Dritter Band. gr. 8. 450 Seiten. Paderborn bei Ferd. Schöningh. broch. 8 M.

Der dritte Band der kirchengeschichtlichen Abhandlungen und Untersuchungen von Professor Funk bietet wieder eine Reihe auch für das Kirchenrecht höchst interessanter Arbeiten; besonders sei hier hingewiesen auf die Frage nach der Berufung der allgemeinen Synoden des Altertums, auf die Echtheit der Kanones von Sardika und auf die egyptische Kirchenordnung. Gewiss ist es mit Freuden zu begrüssen, dass es dem Verfasser noch vergönnt war, vor seinem Tode die Frucht vieler und angestrengter Geistesarbeit, wodurch die frühern Veröffentlichungen ergänzt und vervollständigt werden, in vorliegendem Bande zu sammeln und der Öffentlichkeit zu übergeben. Wenn die Beweisführung des Verfassers auch in manchen Fragen nicht abschliessend ist, so bietet sie doch überall Anregung und ein Beispiel ernster historischer Forschung. Wer sich mit dem christlichen Altertum beschäftigt, wird die Arbeiten Funks nicht umgehen können. *P. K.*

Grundriss der Sozialreform. Von *August Engel,* Doktor der Staatswirtschaft. Paderborn, F. Schöningh. 1907. X u. 321 S. 4 Mk.

Eine ganze Reihe von Rezensionen hat dieser Schrift reiches Lob gespendet. Dasselbe ist auch keineswegs unverdient. Der Verf.

ist zweifellos ein begabter und fleissiger junger Gelehrter, und aus seinem Buche können Anfänger viel positive und nützliche Kenntnisse schöpfen. Dies gilt namentlich von dem ersten Teil (S. 1—53), der eine Darstellung der Grundzüge der Wirtschaftsgeschichte und der Lehren des ökonomischen Liberalismus gibt. Es gilt ferner von dem letzten und Hauptteil: »Leitgedanken der Sozialreform« (S. 147 bis 321), der über die Arbeiterfrage, die Handwerkerfrage, über die Fragen des Kaufmannsstandes (Detailhandel, Warenhaus, Konsumvereine) und zum Schluss auf zwanzig Seiten sehr knapp über die Agrarfrage handelt.

Das vierte Kapitel dagegen, über den »Sozialismus« (S. 53—146), enthält viel Unhaltbares, ja oft direkt Falsches. Es gibt keine objektive Darstellung der Hauptlehren von Karl Marx und keine »in trefflicher Weise durchgeführte Kritik derselben«, wenngleich mehrere Rezensenten solches behaupten.

Das »Wichtigste« der Marx'schen Lehre ist nicht, wie Engel (S. 78) meint, die »materialistische Geschichtsauffassung« oder der »historische Materialismus«; er ist eine einseitige Übertreibung, in der aber allerdings ein sehr dicker berechtigter Kern enthalten ist. E. hätte jedenfalls klüger getan, gerade in diesem Punkte nicht von seinen sonstigen beiden Hauptautoritäten *Böhm-Bawerk* und *Cathrein* abzuweichen, von denen der letztere mit Recht sagt: »Den *Kernpunkt* bildet seine Lehre vom *Mehrwert*; diese hinwiederum hat seine *Werttheorie* zur notwendigen Voraussetzung. — Dass Marx selbst sie als die Hauptgrundlage angesehen, geht aus seinem ‚Kapital' ganz unzweideutig hervor. Alles Läugnen hilft da nicht.« (Der Sozialismus. 5. S. 18. 74.) Ebenso sagt *Böhm-Bawerk*: »Die Grundpfeiler des Marx'schen Systems sind sein Wertbegriff und sein Wertgesetz. Ohne sie wäre, wie Marx oft wiederholt, jede wissenschaftliche Erkenntnis der wirtschaftlichen Vorgänge unmöglich.« (Zum Abschluss des Marx'schen Systems. 1896. S. 91.)

Marx selbst sagt u. a.: »Die *Grundlage*, der Ausgangspunkt des bürgerlichen Systems — des Begreifens seines inneren organischen Zusammenhangs und Lebensprozesses — ist *die Bestimmung des Wertes durch die Arbeitszeit.* Wer die Wertbestimmung nicht als Grundlage festhält, gibt jeden Grund und Boden wissenschaftlichen Verhaltens auf. Verzichten auf den Wertbegriff, heisst verzichten auf jede Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis auf diesem Gebiete« (Kapital III, 1. S. 147. III, 2. S. 315. — Theorien über den Mehrwert. II, 1. S. 3 f.).

Das *Zinsproblem* ist im letzten Grunde ein *Wertproblem.*

Darin hat *Böhm-Bawerk* (Kapital und Kapitalzins. I, 1, S. 492) ebenfalls völlig Recht. Hieraus ergibt sich die grosse, fundamentale und entscheidende Bedeutung der Werttheorie für die Zins- und Wucherlehre, und somit auch für den *Kanonisten* und Theologen.

Engel behauptet zwar (S. 82 f.) sehr zuversichtlich, die Marx'sche Wertlehre sowohl, als die Mehrwertlehre sei falsch, sie stehe in unlöslichem Widerspruche mit den Tatsachen der Wirklichkeit und obendrein mit sich selber. Hier folgt E. zu sehr seinen »Autoritäten«. Auf Grund nahezu vierzigjähriger unbefangener Spezialstudien über diese Fragen behaupten wir im Gegenteil: Die Wertlehre und die Mehrwertlehre von Marx ist zweifellos *richtig;* sie steht nicht mehr und nicht weniger in Widerspruch zu den Erscheinungen der Praxis, als das Fallgesetz in Widerspruch steht zu den empirischen Tatsachen; Marx hat vielmehr den scheinbaren Widerspruch wissenschaftlich gelöst. Wir müssen uns an dieser Stelle begreiflicherweise begnügen, uns ebenfalls auf Autoritäten zu berufen. Aus einer grossen Zahl seien nur zwei angeführt. Der allseitig hochgeschätzte spanische Philosoph Jakob *Balmes* sagt: »Der *Wert* ist *Folge der Arbeit* ... Daher lassen sich alle *Tausche* unter den Menschen auf die Vertauschung einer *Quantität der Arbeit* zurückführen.« (Lehrb. der Elemente der Philosophie. Übers. von Franz Lorinser. Regensb. 1852. III, 94. 97). Und in der berühmten Enzyklika »Rerum novarum«, vom 15. Mai 1891, sagt Papst *Leo* XIII. wörtlich wie folgt: »Illud verissimum est, non aliunde quam ex *opificum labore* gigni divitias civitatum«. »Das ist gewisseste Wahrheit, dass der gesellschaftliche Reichtum durch nichts anderes hervorgebracht wird, als *durch die Arbeit der Arbeiter.*«

Das Marx'sche »Lebenswerk«, so urteilt Engel (S. 96 f.), »repräsentiert zweifellos eine gewaltige Geistesarbeit«, die geeignet ist, dem Leser zunächst zu »imponieren« und seine Bewunderung zu erwecken. Aber in Wirklichkeit sei es gänzlich »unhaltbar« und von Grund aus »verpfuscht«.

Wir behaupten dagegen: Das Marx'sche Lebenswerk, das »Kapital«, ist trotz mancher Schwächen und Irrtümer die weitaus bedeutendste wissenschaftliche Leistung, welche auf dem Gebiete der politischen Ökonomie jemals erschienen ist; sie steht turmhoch über den Leistungen seiner grössten Vorgänger: Adam Smith, Ricardo, Cismondi und Rodbertus. Mit vollstem Rechte sagen von ihm die sozialdemokratischer Tendenzen sicherlich unverdächtigen *Grenzboten:* »Das Gewebe des modernen Produktions-, Güteraustausches- und Verteilungsprozesses für die Betrachtung blosszulegen, ist dem

scharfsinnigen Manne in der Tat gelungen. Wenn heute ein Staatsmann Politik treiben will, ohne die von Marx aufgedeckten Produktionsverhältnisse unserer Ära zu kennen und anzuerkennen, so ist das, wie wenn ein Mensch Astronomie treiben wollte, ohne Kopernikus zu kennen und anzuerkennen.«

Die Marx'sche Kritik des Kapitalismus ist treffend und wahr. Wer das leugnet, verkennt die Ursachen der sozialen Not, verkennt die Grösse und Schwere der sozialen Krankheit, der stellt eine falsche Diagnose und macht dadurch ein zweckmässiges, erfolgreiches Heilverfahren unmöglich.

Die Darstellung der Lehren von Marx und die daran von E. geübte Kritik ist nicht getreu und gründlich, vielmehr ohne genügende Kenntnis der ökonomischen Theorie und der sozialistischen Literatur.

Zu seiner Entschuldigung dient, dass er vorwiegend oder ausschliesslich *praktische* Zwecke verfolgt und daher für das theoretische Studium geringes Interesse zeigt. Dazu kommt, dass die »Autoritäten«, denen er im guten Glauben folgt, mehr oder weniger in dieselben Fehler verfallen sind.

Paderborn. *W. Hohoff.*

Peters, *Dr. Norbert*, *Kirche und Bibellesen oder die grundsätzliche Stellung der katholischen Kirche zum Bibellesen in der Landessprache.* 58 S. Paderborn, F. Schöningh, 1908. M. 1.

Das verdienstvolle Schriftchen ist im wesentlichen ein Vortrag, welchen der Verfasser auf Einladung des Komites für wissenschaftliche Vorträge in Berlin gehalten hat. In populär wissenschaftlicher Form werden folgende Hauptfragen behandelt: Das Bibellesen ist nicht notwendig, aber durchaus nützlich; daher wurde es auch von den Vätern und kirchlichen Behörden stets warm empfohlen, jedoch auch, entsprechend dem eigentümlichen Charakter der hl. Bücher, mit Kautelen umgeben. Ein allgemeines und völliges Bibelverbot hat in der katholischen Kirche nie existiert, sondern nur gewisse Beschränkungen, die allerdings seit dem Konzil von Trient strenge wurden und die Folge hatten, dass die Bibel als Lesestoff bei den Katholiken tatsächlich zurückgedrängt wurde. In Deutschland bestand jedoch gewohnheitsrechtlich eine mildere Praxis. Leo XIII. regelte dann die Frage nach der in Deutschland herrschenden Praxis und Papst Pius X. hat die Verbreitung der hl. Schrift unter den Katholiken noch mehr begünstigt. Recht beherzigenswert sind die »praktischen Folgerungen« (36—51), welche besonders Deutschland

im Auge haben und einer Verbreitung billiger und guter Bibelausgaben das Wort reden und zugleich geeignete Vorschläge geben, um die Bibel mit Frucht zu lesen und zu verwerten. Im Vergleich zu dem, was in den letzten Jahren in Frankreich, England und Italien auf diesem Gebiete geschehen ist, sind wir etwas rückständig. Dass dieses anders werde, dazu möge die vorliegende Schrift, die auch ein gutes Stück Apologetik bietet, reichlich beitragen.

Hünfeld. *J. Pietsch.*

Kirchliches Handbuch. In Verbindung mit Domvikar P. Weber, Dr. theol. W. Liese und D. theol. K. Mayer herausgegeben von *G. A. Krose* S. J. Erster Bd.: 1907—1908. Freiburg i. Br. (Herder) 1908. gr. 8. S. XVI u. 471. Pr. geb. 6 M.

Endlich ist der langjährige und allgemeine Wunsch, ein statistisches Handbuch oder Jahrbuch der kath. Kirche Deutschlands zu besitzen, durch die Herausgabe vorstehenden, soeben erschienenen Werkes erfüllt! Dass ein einziger Band nicht alles und alles für alle Zeit bieten kann, versteht sich von selbst, weshalb diese erste Ausgabe des Handbuches in periodischer Folge durch weitere Bände ergänzt werden soll. Zweck des ganzen Unternehmens ist, über den gegenwärtigen Stand des kirchlichen Lebens fortlaufend zu orientieren. Der erste vorliegende Band enthält, wie die Ankündigung sagt, weil er die Grundlage für alle folgenden bilden soll, ein besonders reichhaltiges statistisches Material über die katholische Kirche Deutschlands, ihren Bestand, ihre Organisation und ihre Lebensäusserungen, wie es in solchem Umfang bisher wohl noch in keinem Werke über die katholische Kirche vereinigt war. Die Verzeichnisse der kirchlichen Behörden, der Diözesananstalten, der klösterlichen Niederlassungen und sämtlicher Pfarreien enthalten gewissermassen die Quintessenz der Diözesanschematismen, die der Einzelne alle anzuschaffen nicht in der Lage ist. Das konfessionsstatistische Material ist grösstenteils den amtlichen Quellenwerken entnommen, wurde aber bezüglich der gemischten Ehen durch handschriftliche Auszüge aus den Akten der letzten Volkszählung ergänzt, die in den Quellenwerken nicht zum Abdruck gekommen sind. Der Abschnitt über das charitativ-soziale Wirken der Kirche endlich enthält eine Statistik des katholischen Vereinswesens in Deutschland, die zwar auf absolute Vollständigkeit keinen Anspruch erhebt, aber zum ersten Male eine Gesamtübersicht über das katholische Vereinswesen bietet, die schon wiederholt als wünschenswert bezeichnet wurde.

Es ist nicht nötig, auf den reichen Inhalt des Werkes im ein-

zelnen weiter einzugehen. Man braucht nur das sieben Seiten zählende Inhaltsverzeichnis durchzugehen, um die Reichhaltigkeit desselben sofort zu erkennen. Für Ergänzungen und Nachträge wird schon der zweite Band sorgen. Dass aber auch zuverlässiges Material geboten wird, dafür bürgt schon der Name des Herausgebers. Dieser darf nicht nur hoffen, sondern auch überzeugt sein, dass das neue Handbuch weiten Kreisen, besonders Geistlichen, Journalisten, Parlamentariern und anderen gebildeten Laien, die besten Dienste leisten und allgemeinsten Anklang finden werde.

Heiner.

I. Abhandlungen.

1. Die rechtliche Stellung der römischen Kirche und des Papstes nach Kardinal Deusdedit.

Von *E. Hirsch*, Stuttgart.

Nach seiner eigenen Angabe verfolgt Kardinal Deusdedit in seiner Kanonessammlung (entstanden 1087) hauptsächlich den Zweck, die Vorrechte der römischen Kirche und des Papstes darzustellen und zu begründen. [1]) Darum betrachtet er die Verfassung und Verwaltung der Kirche in erster Linie unter dem Gesichtspunkt des römischen Primats. Der letztere beruht auf unmittelbarem Willen und direkter Einsetzung Christi, der dem hl. Petrus die Fülle der apostolischen Gewalt verliehen hat. [2]) Petrus übertrug dieselbe dem Klemens und von da ging sie je auf den rechtmässigen Inhaber des römischen Stuhles über. [3]) Wiederholt spricht Deusdedit den Gedanken aus, dass Petrus selbst in und mit dem Papste als seinem Rechtsnachfolger zu Rom fortlebe und fortregiere. [4]) Der Apostolische Stuhl erscheint als personifiziert zu einem in und mit dem Papste handelnden Wesen.

Daher kommt es, dass die Bezeichnungen Romana ecclesia, Romana sedes, apostolica sedes, papa, pontifex Romanus bei Deusdedit sehr häufig mit einander abwechseln, ohne dass er formell oder

---

1) Itaque ego auctoritatis ipsius privilegium, quo omni Christiano orbi praeeminet, ignorantibus patefacere cupiens, domino mihi opem ferente ex variis sanctorum patrum et Christianorum principum auctoritatibus potioribus quibusque in unum congestis, praesens defloravi opusculum. Prolog zur Kanonessammlung (hgg. v. Wolf v. Glanvell. 1905) S. 2.

2) A. a. O. S. 6, Z. 1: Quod Romana ecclesia a Christo primatum obtinuit. — Z. 4: Quod ab eodem summorum negotiorum diffinitio illi tradita sit. — Z. 8: Quod eius singulare privilegium sit aperire et claudere coelum. Vgl. Prolog S. 1, Z. 5: cui (sc. Petro) principaliter Christus dei filius coelestis regni clavibus traditis suas oves pascere iusserat. — S. 7, Z. 37: Quare beatus Petrus specialiter claves et principatum iudicii accepit; cf. L. I, c. 305, S. 176. — S. 8, Z. 29: Quod episcoporum iudicia dominus beato Petro commiserit.

3) A. a. O. S. 8, Z. 3: Quod potestatem sibi traditam a domino Petrus soli Clementi contulerit. — Z. 5: Quod haec eius potestas ad ipsius transiit successores. — Z. 30: Quod hoc privilegium eius sedes hereditarium habeat.

4) A. a. O. S. 2, Z. 16: Apostolos Petrum et Paulum in ea magnificis meritis vivere et praeesse . .; qui (sc. principes Apostolorum) in ea et vivunt et praesident. Ebenso Libell. c. inv. C. I, § 4, Mon. Germ. Lib. de lite II, p. 303. Vgl. *Scheeben* in K.-L. v. *Wetzer* u. *Welte* I², 1147.

sachlich zwischen der sedes und dem sedens unterscheiden wollte. So schreibt er dem Apostolischen Stuhl und dem jeweiligen Inhaber desselben in gleicher Weise die Privilegien zu, welche nach den von ihm zitierten Quellenstücken an sich der römischen Kirche zukommen. Oftmals handelt ein solches Quellenstück ausdrücklich nur von dem praesul der römischen Kirche; Deusdedit legt aber in seinem Inhaltsverzeichnis, in welchem seine eigenste Auffassung am besten zum Ausdruck kommt, die jenem zugesprochenen Befugnisse ohne weiteres der römischen Kirche oder dem Apostolischen Stuhle bei; ebenso ist es in umgekehrten Fällen.[1])

Von der gleichen Erwägung aus erklärt es sich, dass der römische Klerus in der Zeit des Sedisvakanz bis zur Neubesetzung des päpstlichen Stuhles in die Verwaltung der Kirche eintritt mit dem Rechte, von andern Kirchen Gehorsam und Ehrerbietung zu verlangen. Deusdedit weist nachdrücklich darauf hin, dass die Afrikaner mit ihrem Primas Cyprian sich nach dem Martertod des Papstes Fabian an die römischen Presbyter und Diakonen gewandt und von ihnen Weisungen entgegengenommen haben. Derselbe römische Klerus habe damals, noch ehe Papst Kornelius zur Regierung der Kirche kam, sogar Bischöfe aus verschiedenen Ländern zu einer Synode nach Rom einberufen, und Deusdedit fügt mit unverkennbarem Hinblick auf das zu seiner Zeit bestehende Schisma Wiberts bei, es erscheine recht gottlos, dass jemand, der sich des christlichen Namens rühme, zur Zeit der Herrschaft des Christentums der römischen Kirche nicht gehorche, da doch sogar während der Sedisvakanz und in der Zeit grausamer Verfolgung jene Bischöfe so willig gefolgt hätten. »Arbitrati quippe sunt patres spiritu Dei pleni, beatos apostolos Petrum et Paulum in ea (scil. Romana ecclesia) magnificis meritis vivere et praeesse«.[2]).

Wenn aber Deusdedit dieses Verhalten der Afrikaner gegen die römische Kirche, etiam dum careret pontifice, so rühmend hervorhebt, so darf man nicht daraus schliessen, er trete hier in Widerspruch mit dem sonst gleichgesinnten Anselm von Lucca, der den Satz aufstellt: »Ungültig ist, was bei dem Apostolischen Stuhl ohne

---

1) Vgl. z. B. die These: Quod generales synodos ipsa (sc. Rom. eccl.) convocare debeat (S. 7, Z. 10) mit den dabei zitierten Kapiteln: L. I, c. 19. 90, S. 34. 75; ebenso den Satz: Quod Rom. ecclesiam nemo possit judicare (S. 8, Z. 16) mit den Belegstellen: L. I, c. 89. 90, S. 74, 75; ebenso: Quod Rom. eccl. a fidelitate iniquorum subjectos eorum possit absolvere (S. 11, Z. 7) mit L. IV c. 184 271, S. 439. 513.

2) A. a. O. S. 2, Z. 15. Vgl. *A. Harnack*, Die Briefe des röm. Klerus aus der Zeit der Sedisvakanz im J. 250. (Theol. Abhandl. *C. v. Weizsäcker* gewidmet. Freib. 1892, S. 1 ff.).

den Papst entschieden wird.« [1]) Selbstverständlich setzt Anselm hier das normale Verhältnis der sedes plena voraus. Wenn er mit jener These »die ganze Auktorität nicht auf die römische Kirche, sondern auf die Person des Papstes überträgt«, [2]) dann befindet er sich in Übereinstimmung mit Deusdedit, der unter normalen Verhältnissen auch überall den Papst als massgebenden und handelnden Vertreter und Repräsentanten der römischen Kirche auffasst. Nur für den Fall der Sedisvakanz oder der Abwesenheit des Papstes lässt er die römische Kirche beziehungsweise deren Klerus vorübergehend zur Erledigung der laufenden Geschäfte [3]) in dessen Stelle einrücken, geleitet von dem Gedanken an das moralische Fortleben und Fortwirken der Apostelfürsten zu Rom. Darum schreibt er auch: Quod appellationis causas ipsa (scil. apostolica sedes) finire possit etiam absente pontifice [4]) und Quod absente Romano pontifice clerus eius quorumlibet causas diiudicat. [5]) Dieses „absente pontifice« und »etiam dum careret pontifice« [6]) bei Deusdedit hat übrigens eine wesentlich andere Bedeutung als »absque apostolico« bei Anselm von Lucca. Während jener einen legitimen Verhinderungsgrund im Auge hat, will dieser mit seinem Ausdruck offenbar eine geflissentliche Umgehung des Papstes bezeichnen und ein so zustande gekommenes Rechtsgeschäft für ungültig erklären. —

Was näherhin das Verhältnis der *römischen Kirche zu den übrigen Kirchen* betrifft, so stellt Deusdedit in vielen Wendungen dieselbe dar als Haupt und Mutter, als Fundament und Form aller anderen Kirchen. Nicht bloss die Bischofsstühle des Abendlandes, sondern auch die des Orients samt den Erzbistümern und Patriarchaten haben von Petrus und von der römischen Kirche ihren Anfang genommen und ihre Hirten erhalten. Was die übrigen Kirchen an Gewalt besitzen, verdanken sie der römischen Mutterkirche. [7])

---

1) Anselm Luc. Coll. can. I, 50 (Migne P. L. 149, 488): Ut irritum sit quidquid in apostolica sede absque apostolico decernitur. Vgl. *J. Langen*, Gesch. d. röm. Kirche IV (1893), 144,3.

2) *J. Langen* a. a. O.

3) Pro imminentibus tunc negotiis. A. a. O. S. 2, Z. 10.

4) Kanonessammlung S. 9, Z. 17.

5) A. a. O. S. 17, Z. 1. Unter den Belegstellen führt Deusdedit wieder die schon erwähnte Korrespondenz der Afrikaner mit den Presbytern und Diakonen der römischen Kirche an, die er L. II, c. 126—129, S. 246 ff. in seine Kanonessammlung aufgenommen hat.

6) A. a. O. S. 2, Z. 15.

7) Vgl. die Thesen zur Kanonessammlung S. 6 und 7: Quod Romana ecclesia omnium ecclesiarum sit caput et mater. — Quod fundamentum et forma sit omnium ecclesiarum. — Quod eadem singulis urbibus aut episcopos direxit aut dirigi iussit. — Quod eadem patriarchatus et archiepiscopatus instituit. — Quod non solum Occidentis, sed etiam Orientis episcopi ab eadem

Zwar weist Deusdedit den *Patriarchen* von Antiochien, Alexandrien, Konstantinopel und Jerusalem in der kirchlichen Hierarchie eine ganz hervorragende Stellung zu. Für das Zustandekommen eines allgemeinen Konzils ist ihr Beitritt nötig;[1]) durch ihre Teilnahme an einer Synode wird die Autorität der gefassten Beschlüsse derart erhöht, dass der Papst als einziger Patriarch des Abendlandes dieselben nicht umzustossen vermag[2]) und dass jedes Auftreten gegen dieselben den Charakter der Häresie an sich trägt.[3]) Aber bei all dem ist Deusdedit weit entfernt, »die alte, von der morgenländischen Kirche unentwegt festgehaltene Patriarchaltheorie aufzustellen«.[4]) Er ist vielmehr in seiner Kanonessammlung, wie im Libellus contra invasores, ganz durchdrungen von den pseudoisidorischen und gregorianischen Lehren vom Primat Roms; nur kennt er diesen auch nicht als einen absoluten, ohne jede Schranke eines göttlichen oder kirchlichen Gesetzes. Freilich haben die alten Patriarchalstühle von Antiochien und Alexandrien ihre Autorität durch Petrus erhalten, der sie ehemals einnahm;[5]) aber die römische Kirche hat den Vorzug, dass die Apostelfürsten Petrus und Paulus selbst sie zur prima sedes erhoben, durch ihren Martertod sie geweiht haben, speziell für sie beten[6]) und in ihr fortleben und wirken.[7]) Darum waren auch von jeher sämtliche, direkt oder indirekt durch Petrus gegründeten Patriarchalsitze dem römischen untergeben.[8]) Jene können selbst im Glauben wanken und fallen; für den Glauben des Petrus aber, der allein im römischen Patriarchen fortlebt, hat Christus besonders gebetet, dass er nicht wanke und ausgehe. Er

---

honorem consecrationis acceperint. — Quod omnibus ecclesiis largita est suam vicem, non potestatis plenitudinem. — Quod ab eadem unitas sacerdotalis orta sit. — Die Gedanken dieser Fundamentalsätze stellt Deusdedit gleich an die Spitze seiner beiden literarischen Werke. Die Widmung seiner Kanonessammlung an Papst Viktor III. beginnt: Novit beatitudo vestra, quod sancta Romana ecclesia idcirco omnium ecclesiarum mater scribitur et creditur, quoniam beatus Petrus ipsius institutor prius patriarchalibus sedibus in Oriente et postea e latere suo primos dedit pastores omnibus urbibus, quae sunt in Occidente. (A. a. O. S. 1.) Und nach dem Prolog zu seinem Libellus contra invasores schreibt er (C. I, § 1, p. 300): Ne autem ulterius exordium protelemus, in primis dicendum videtur, quoniam certum est, quod beatissimus apostolus Petrus, primus ecclesiae pontifex, prius patriarchalibus sedibus Orientis, postmodum vero primos ordinavit pontifices in civitatibus Occidentis.

1) A. a. O. S. 7, Z. 30: Quae synodus dicitur universalis. L. I, c. 46, S. 55.

2) Libell. c. invas. C. I, § 11, p. 310.

3) Libell. c. invas. C. I, § 17, p. 316.

4) *Langen, J.*, Gesch. der röm. Kirche IV (1893), 150.

5) Libell. c. invas. C. I, § 17, p. 316. Cf. l. c. p. 300; Kanonessammlung S. 1.

6) Kanonessammlung S. 6, Z. 14 ff.

7) A. a. O. S. 2.

8) A. a. O. S. 6, Z. 21 ff. Quod Alexandrina sedes subdita sit Romanae; item de Antiocena; de Constantinopolitana.

wird darum seine Brüder auch immer im Glauben stärken. Der römische Stuhl wird unerschütterlich feststehen; er hat die Verheissung: Portae inferi non praevalebunt adversus eam.[1])

Als Nachfolger des hl. Petrus steht der *Papst zu den übrigen Bischöfen* des Erdkreises in einem analogen Verhältnis wie Petrus zum Apostelkollegium. »Sicut Petrus est princeps omnium apostolorum, ita Romanus pontifex omnium pontificum«.[2]) Petrus war der erste Papst; ihm wurden speziell von Christus die Schlüssel des Himmelreichs und die oberste richterliche Gewalt (principatus judicii) übertragen.[3]) Dadurch war er ausgezeichnet vor allen Aposteln,[4]) und so überragt auch sein Nachfolger auf dem Bischofsstuhl zu Rom den gesamten Episkopat. Ihm allein steht nach apostolischer, evangelischer und kanonischer Anordnung das Recht zu, die Bischöfe zu allgemeinen Synoden zu berufen;[5]) und würde eine noch so grosse Zahl von Bischöfen ohne die Mitwirkung oder Genehmigung des Papstes sich versammeln, so würde einer solchen Synode das Haupt fehlen, sie könnte niemals als regularis synodus gelten.[6]) Der Papst führt zwar der Gewohnheit gemäss nicht in eigener Person den Vorsitz bei den allgemeinen Synoden, sondern lässt sich hierin durch seine Legaten vertreten; diese haben aber dann immer das erste

1) Libell. c. invas. C. I, § 17. p. 316 sq.. Vgl. Kanonessammlung S. 1.

2) Kanonessammlung S. 8, Z. 1. — Es ist bemerkenswert, dass sich Deusdedit für diesen Satz u. a. auf die Donatio Constantini beruft. (L. IV, c. 1, S. 396 ff) Abgesehen von unserer Stelle, verweist er nämlich unter allen Thesen zum ersten Buch seiner Kanonessammlung, wo es sich doch um die privilegierte Auktoritätsstellung der röm. Kirche handelt, nur noch einmal auf jenes Constitutum, nämlich um den Satz zu belegen, dass der Papst schon vor der Synode von Nicäa als papa universalis bezeichnet wurde (S. 8, Z. 11). In den Sätzen zum zweiten Buch führt er die Konstantinische Schenkung zwei mal an für die Auszeichnungen der röm. Kleriker (S. 17, Z. 24 u. 27). In den ersten acht Thesen des vierten Buches (S. 24, Z. 6 ff.) gibt er den Hauptinhalt derselben an und verweist nochmals auf sie: De reverentia antiquorum imperatorum erga eandem (sc. Rom. eccl.); S. 24, Z. 21. Im Dictatus papae spricht er offenbar im Hinblick auf dieselbe dem Papste kaiserliche Ehrenrechte zu: Quod solus (sc. papa) possit uti imperialibus insigniis. (Reg. Greg. VII ed. *Jaffé* p. 174). Im Libellus contra invas. dagegen macht er von jener Schenkungsurkunde gar keinen Gebrauch.

3) Kanonessammlung S. 7, S. 37; vgl. S. 1. Libell. c. invas. C. I, § 1, p. 300: Apostolus Petrus, primus ecclesiae pontifex.

4) Kanonessammlung L. I, c. 305, S. 176.

5) A. a. O. S. 7, Z. 10. L. I, c. 90, S. 75. In Uebereinstimmung mit dieser pseudoisidorischen Forderung, die übrigens durchaus Rechtsanschauung seiner Zeit ist (vgl. den Satz Leos IX.: non debere praeter sententiam Romani pontificis universale concilium celebrari. *Mansi*, XIX, 658 u. Anselm. Luc. Coll. can. I, c. 52: Quod auctoritas congregandarum generalium synodorum soli apostolicae sedi sit commissa), stellt *Deusdedit* im Dictatus papae den Satz auf: Quod nulla synodus absque praecepto eius debet generalis vocari. Vgl. die Vorrede zur Kanonessammlung: non debere absque Romani pontificis sententia concilia celebrari. S. 1, Z. 11.

6) A. a. O. S. 7, Z. 12. Cf. Anselm. Luc. Coll. can. II, c. 39. 46. 61.

Stimmrecht und geben an erster Stelle ihre Unterschrift.[1]) Würde es sich auf einer Synode um die Sache des Papstes und der römischen Kirche handeln, so müsste der Satz gelten: Tuo ore judica causam tuam, non nostro judicio.[2]) Der Papst hat kein menschliches Gericht über sich; sein Forum ist allein vor Gott dem Herrn.[3])

Diese Stellung des Papstes als pontifex omnium pontificum und seine für die ganze christliche Welt geltende Auktorität findet Deusdedit seit alter Zeit anerkannt und ausgedrückt in den Titeln und Ehrenrechten, die dem Papst vor allen andern Bischöfen zukommen. Der römische Bischofsstuhl ist die sedes apostolica κατ' ἐξοχήν; der rechtmässige Inhaber desselben heisst darum apostolicus.[4]) Ihm allein gebührt auf der ganzen Welt der Name Papst, papa,[5]) der dem Bischof von Rom bereits von der Synode zu Nicäa beigelegt wurde.[6]) Ja schon vor dem Nicänum wurde er in der Konstantinischen Schenkungsurkunde als papa universalis bezeichnet[7]) und ihm allein kommt dieser Titel mit Recht zu.[8]) Der Bischof Johannes von Konstantinopel, der einst ungerechterweise sich den Titel Universalis anmasste, wurde von der Gemeinschaft der römischen Kirche ausgeschlossen.[9]) Dem Papste müssen alle Gläubigen den Fusskuss leisten;[10]) auch die Kaiser und Fürsten sind von der Pflicht dieser Ehrenbezeugung, die dem Papst allein gebührt, nicht ausgenommen.[11]) Die Geschichte liefert den Beweis, dass die weltlichen Fürsten von der römischen Kaiserzeit an dem Papste mit besonderer Ehrfurcht begegnet sind,[12]) und bereits Konstantin der Gr.

---

1) A. a. O. S. 7, Z. 15 ff. Vgl. den 4. Satz des Dict. papae: Quod legatus eius omnibus episcopis praesit in concilio.

2) A. a. O. S. 8, Z. 16: Quod Rom. ecclesiam nemo possit iudicare. L. I, c. 156, S. 101.

3) A. a. O. S. 8, Z. 27: Quod causa Romani pontificis dei sit iudicio relinquenda. Dictat. papae n. 19: Quod a nemine ipse iudicari debeat. Cf. Anselm. Luc. Coll. can. I, c. 24.

4) *Deusdedit* widmet deshalb seine Kanonessammlung »Beatissimo atque apostolico viro pontifici domno papae Victori tertio«. A. a. O. S. 1. Wer auf unrechte Weise sich eindrängt, ist (nach den Worten Nikolaus' II.) nicht apostolicus, sondern apostaticus. A. a. O. L. I, c. 168. 169, S. 107.

5) Dictat. pap. n. 11: Quod hoc unicum est nomen in mundo; cf. n. 10; Quod illius solius nomen in ecclesiis recitetur.

6) Kanonessammlung S. 8, Z. 10; L. I, c. 7, S. 32.

7) A. a. O. S. 8, Z. 11; L. I, c. 1, S. 400.

8) Dictat. pap. n. 2: Quod solus Romanus pontifex iure dicatur universalis; cf. Kanonessammlung S. 8, Z. 12; L. I. c. 185. 186, S. 114.

9) Kanonessammlung S. 13, Z. 11. 13; L. I, c. 141, S. 96.

10) A. a. O. S. 8, Z. 7: Quod illius pedes a fidelibus obsculari debent. L. I, c. 256, S. 146.

11) Dictat. pap. n. 9: Quod solius papae pedes omnes principes deosculentur.

12) Kanonessammlung S. 24, Z. 21 ff.: De reverentia antiquorum imperatorum erga eandem; item de reverentia Francorum imperatorum; ... regum etiam haereticorum.

hat ihm in seiner Schenkungsurkunde kaiserliche Auszeichnungen und selbst eine kaiserliche Krone verliehen.[1]) Ihm allein steht es zu, die kaiserlichen Insignien zu tragen.[2]) —

Aus dieser Betrachtung des Papstes als des höchsten, universalen Bischofs und aus dem Begriff des vom Herrn gestifteten Primates ergibt sich die unmittelbare Konsequenz, dass alle Gläubigen der Welt über ihre direkten kirchlichen Vorgesetzten hinaus dem Papst zu Rom in besonderer Weise Gehorsam schuldig sind propter principatum sibi a Deo in beato Petro collatum.[3]). Es ergibt sich aber auch, dass dem Papst in der ganzen Kirche die oberste Gerichtsbarkeit und Lehrgewalt, das oberste Gesetzgebungsrecht, überhaupt die oberste Leitung und Verwaltung zukommt.

Was die *oberste Jurisdiktionsgewalt* des Papstes in der ganzen Kirche betrifft, so konnte man im gregorianischen Zeitalter nicht mehr über die Tatsächlichkeit derselben, sondern nur noch über die rechtlichen Konsequenzen und den materiellen Umfang dieses Privilegs streiten.[4]) Die pseudoisidorischen Gedanken von der obersten Gerichtsbarkeit des Papstes in allen wichtigen allgemein kirchlichen Angelegenheiten und namentlich bei Strafurteilen über Bischöfe, in den causae maiores belegt Deusdedit bis ins Einzelne mit Quellenstücken.[5]) Die richterliche Gewalt über die Bischöfe ist ein schon von Christus dem Petrus verliehenes, erbliches Privileg des Apostolischen Stuhles.[6]) Jede Sentenz, die von Patriarchen, Primaten oder Provinzialbischöfen gegen einen angeklagten Bischof mit Umgehung des Apostolischen Stuhles, ohne dessen Beteiligung oder Genehmigung gefällt wird, ist wirkungslos und nichtig.[7]) Sie können den betreffenden Fall wohl diskutieren; aber ihre definitive Erledigung finden Rechtssachen gegen einen Bischof erst beim Apostolischen Stuhl, resp. durch die Entscheidung der von diesem bestellten Richter.[8]) Jedem angeklagten Bischof, wie überhaupt allen Bedrängten steht der Weg der Appellation nach Rom offen,[9]) und wollte auch ein solcher Bischof diesen Appellationsweg nicht beschreiten, so wäre

---

1) A. a. O. S. 24, Z, 11: imperialem coronam; L. IV, c. 1, S. 400.
2) Dictat. pap. n. 8: Quod solus possit uti imperialibus insigniis.
3) Libell. c. invas. C. III. § 6, p. 345 sq.
4) *Mirbt*, Die Publizistik im Z.-A. Gregors VII. Leipzig. 1894. S. 558 f.
5) Kanonessammlung S. 8 ff.; vgl. S. 1: . . non debere absque Romani pontificis sententia concilia celebrari nec episcopos damnari et omnia maiora negotia ad eiusdem iudicium debere deferri.
6) A. a. O. S. 8, Z. 29. 30. L. I, c. 88, S. 74.
7) A. a. O. S. 8—10.
8) A. a. O. S, 8. 9.
9) A. a. O. S. 9, Z. 28: Quod ab omnibus oppressis apostolica sede et sacerdotum iudicio appellari possit. Cf. Anselm. Luc. Coll. can. II, 6.

eine Entscheidung gegen ihn ohne Mitwirkung des Apostolischen Stuhles eine Verletzung des geltenden Rechts.[1]) Wird ein Bischof vom Apostolischen Stuhl nach Rom vorgeladen, so hat er dem Rufe unverzüglich Folge zu leisten und dort die Erledigung seines Falles abzuwarten.[2]) Jedenfalls darf, so lange der Prozess gegen einen Bischof schwebt, in der Heimat kein Nachfolger für ihn aufgestellt werden.[3]) Hat aber der Apostolische Stuhl einmal sein Urteil gesprochen, so bleibt seine Sentenz bestehen,[4]) falls er nicht selbst diese aus triftigem Grund wieder zurücknimmt.[5]) Eine Appellation an eine weitere Instanz ist ausgeschlossen: »quod de qualibet mundi parte ad eandem (sc. apostolicam sedem) appelletur, ab illa nusquam.[6])

Ihren kurz gefassten, nur schärfer geprägten Ausdruck findet diese ganze Rechtsanschauung über die oberste richterliche Instanz des Apostolischen Stuhles in den wohl sicher von Deusdedit konzipierten[7]) Diktatus-Sätzen: Quod ille solus (Romanus pontifex absque synodali conventu) possit deponere episcopos vel reconciliare. (n. 3. 25). — Quod legatus eius adversus eos (sc. episcopos) sententiam depositionis possit dare. (n. 4 b.) — Quod absentes possit papa deponere. (n. 5). — Quod sententia illius a nullo debeat retractari, et ipse omnium solus retractare possit. (n. 18). — Quod a nemine ipse judicari debeat (n. 19). — Quod nullus audeat condemnare apostolicam sedem appellantem (n. 20). — Quod maiores causae cuiuscumque ecclesiae ad eam referri debeant (n. 21).

Im Zusammenhang mit diesem obersten Richteramt des Papstes für die ganze Kirche steht die damals brennend gewordene Frage nach der Jurisdiktion *gegenüber von Königen und Kaisern.* Seitdem Heinrich IV. durch Gregor VII. mit dem Banne belegt worden war, wurde über dieses Vorgehen des Papstes namentlich in den publizistischen Schriften lebhaft verhandelt. Die Antigregorianer fochten die Rechtmässigkeit des päpstlichen Urteils an; sie bestritten die Kompetenz des Papstes zur Exkommunikation des Königs und erklärten dieselbe für etwas bisher Unerhörtes. Die Autoren der

1) A. a. O. S. 9, Z. 20; L. I, c. 153, S. 100.
2) A. a. O. S. 9, Z. 25: Ut vocatus episcopus ad suam sedem non redeat, nisi causa sua peracta.
3) A. a. O. S. 9, Z. 23: Ut alter episcopus non ordinetur in sede illius, cuius causam ipsam nondum finivit (sc. apostolica sedes).
4) A. a. O. S. 10, Z. 18: Quod apostolicae sedis iudicium retractari non possit.
5) A. a. O. S. 10, Z. 20: Quod ratione exigente ipsa suum retractare (possit) iudicium.
6) A. a. O. S. 9, Z. 31.
7) Vgl. Archiv f. kath. K.-R. 1905, S. 711 ff.

gregorianischen Partei suchten diese Einwände zurückzuweisen und das Verfahren Gregors gegen König Heinrich zu rechtfertigen. [1])

Deusdedit geht, im Unterschied von den meisten Publizisten jener Zeit, in seinem Libellus contra invasores auf die prinzipielle Frage nach dem Recht des Papstes, den König zu bannen, und auf deren Begründung nicht näher ein. Gegenüber dem Ansinnen, das Wibert an Heinrich stellte, ein so mächtiger König brauche sich nicht um ein solches Urteil des Apostolischen Stuhles zu kümmern, weist er nur kurz hin auf des Königs Zugehörigkeit zur Herde Petri, auf die von Gott verliehene, alles umfassende Bindegewalt des Papstes und auf die daraus auch für Heinrich sich ergebende Verpflichtung. [2]) Im übrigen erscheint ihm die wiederholte Exkommunikation des Königs als naturgemässe Folge seines schuldbaren Verhaltens. Er hat den Eid, den er dem Papste in Kanossa (1077) leistete, nicht gehalten. Wiederholte Bitten und Aufforderungen von seiten des Papstes zur Erfüllung seiner Pflicht haben beim König nichts gefruchtet. Da wurde er schliesslich mit der Exkommunikation belegt und mit der Absetzung bedroht. Nun liess er sich zu einem zweiten Eid bewegen (1079), wurde aber von Wibert wiederum zum Bruch desselben verleitet. Wegen dieser doppelten Eidesübertretung traf ihn noch einmal das Anathem (1080). [3])

Fand es Deusdedit in diesem Zusammenhang nicht für nötig, die Exkommunikationsbefugnis des Papstes eingehender zu begründen, so bringt er doch an drei andern Stellen seiner Streitschrift ein Dekret des »Papstes Hadrian«, durch welches man das Verfahren Gregors leicht rechtfertigen konnte. Dieses Schriftstück, das tatsächlich nicht einem Papst Hadrian, sondern den Capitula Angilramni angehört, [4]) bedroht alle Könige und Grosse mit dem Anathem, wenn sie fortan die censura canonum verletzen oder verletzen lassen. [5]) Ebenso führt er ein Zitat aus der achten allgemeinen Synode unter

---

1) Vgl. *Mirbt*, Publizistik 135 ff.

2) Libell. c. inv. C. II, § 11. p. 329. A Guiberto, novo Simone mago veluti alter Nero seductus est, scilicet quod non oporteret eundem, veluti tantum regem apostolicae sedis iudicio cuiquam satisfacere; ac si non esset de ovibus beati Petri, exceptus ab ea obligatione de qua eidem a Deo dicitur quodcunque ligaverit super terram et cetera. Cf. Greg. VII. Reg. VIII, 21, p. 454 ed. Jaffé.

3) Libell. c. invas. C. II. § 11, p. 329.

4) Capit. Angilr. c. 20. *Hinschius*, Decret. Pseudois. p. 769. c. 11, C. XXV, q. 1. Vgl. *Döllinger*, Das Papsttum (1892), 45. 382.

5) Das in Lib. c. inv. C. I, § 14, p. 313. C. III. § 13, p 354. C. IV, § 8, p. 361 zitierte Dekret lautet: Generali decreto constituimus, ut execrandum anathema fiat et velut praevaricator catholicae fidei semper apud Deum reus existat, quicunque regum aut potentum deinceps canonum censuram in quocunque crediderit vel permiserit violandam.

Hadrian II. an, welches gegen die weltliche Gewalt, Fürsten, Mächtige oder Laien jeder Stellung das Anathem ausspricht für unkanonische Besetzung kirchlicher Stellen.[1])

Ausser diesen und ähnlichen Dekreten, welche Deusdedit als Beweise für die Exkommunikation von Fürsten bereits in seine Collectio canonum aufgenommen hatte,[2]) bringt er in eben dieser Sammlung fast alle Beispiele früherer Exkommunikationen von Regenten, welche andere Publizisten verwerteten, um der Bannung Heinrichs den Charakter eines unerhörten, noch nie dagewesenen Ereignisses zu nehmen und dieselbe nur als Fortsetzung einer seit alter Zeit von Päpsten und Bischöfen geübten Praxis darzustellen.[3])

Gregor VII. selbst hatte in einem Schreiben an den Bischof Hermann von Metz vom 25. August 1076 die Ansicht: regem non oportet excommunicari als magna fatuitas und als insipientia bezeichnet und sich zur Rechtfertigung seines Vorgehens gegen König Heinrich auf Aussprüche der hl. Väter und besonders auf historische Präzedenzfälle berufen. Darnach hat Papst Zacharias den Frankenkönig abgesetzt und die Franken vom Treueid entbunden. Gregor I. hat die reges et duces, die seinen Verfügungen zuwider handeln, exkommuniziert und mit Absetzung bedroht. Ambrosius von Mailand hat den Theodosius, der nicht bloss König, sondern Kaiser war, nach dem Blutbad von Thessalonich, exkommuniziert und aus der Kirche gewiesen.[4]) In dem Schreiben an den gleichen Bischof Hermann von Metz vom 15. März 1081 wiederholte Gregor diese historischen Fälle und fügte nach der Bemerkung: Plerique pontificum, alii reges, alii imperatores excommunicaverunt, das weitere Beispiel an, dass Papst Innocenz I. den Kaiser Arkadius exkommunizierte wegen Mitschuld an der Vertreibung des Johannes Chrysostomus.[5])

Einen grossen Teil dieses Manifestes, das mit der Anführung geschichtlicher Fälle die meisten Publizisten beeinflusste, hat Deusdedit in seine Kanonessammlung aufgenommen[6]) und in seinem Materienverzeichnis verweist er wiederholt auf die darin genannten Beispiele.[7]) Nur ist er in der Auswertung dieser Fälle etwas genauer als die meisten Publizisten und selbst als Gregor VII. Wenn

---

1) Libell. c. inv. C. I, § 7, p. 305.
2) Kanonessammlung S. 26, Z. 35: De regibus contemptoribus canonum; L. IV, c. 90, S. 428; vgl. auch a. a, O. S. 27, Z. 2: Ut princeps, qui prohibet fieri synodum, excommunicetur; L. IV, c. 14, S. 407.
3) Vgl. *Mirbt*, Publizistik 164 ff.
4) Reg. Greg. VII (IV, 2) ed. *Jaffé* p. 242.
5) Reg. Greg. VII (VIII, 21) ed. *Jaffé* p. 458.
6) L. IV, c. 184, S. 489 ff.
7) A. a. O. S. 27, Z. 20. 22.

z. B. Gregor I. die seiner Verfügung zuwiderhandelnden Könige mit dem Verlust ihrer Macht- und Ehrenstellung und mit Exkommunikation *bedroht*,[1]) so bleibt Deusdedit in korrekter Weise bei einer »*intentatio* damnationis« stehen,[2]) während Gregor VII. kurzweg schreibt: excommunicavit.[3]) Ähnlich reden manche Publizisten[4]) von einer Excommunikation Lothars II. von Lothringen durch Papst Nikolaus I. wegen seines ärgerlichen Verhältnisses zu Waldrade; Deusdedit aber kennt historisch richtig nur eine »*intentatio* excommunicationis Lotharii regis«.[5]) Dagegen spricht er von einer wirklichen Exkommunikation des Kaisers Arkadius durch Papst Innocenz I.[6]) und beruft sich hiefür auf eine sonst nicht bekannte Lebensbeschreibung des hl. Johannes Chrysostomus,[7]) sowie auf das Register Nikolaus' I.[8]) Allein in den uns erhaltenen Briefen dieses Papstes findet sich eine solche Angabe nicht;[9]) auch bei Gregor VII. fehlt die Berufung auf Nikolaus I.[10]) Wahrscheinlich geht die ganze Sache zurück auf einen apokryphen Brief Innocenz' I. vom Jahr 404.[11]) Ebenso weist Deusdedit hin auf die Exkommunikation der Kaiser Maximus[12]) und Theodosius durch Bischof Ambrosius von Mailand.[13]) Auf die förmliche Absetzung von Fürsten durch den Papst nimmt Deusdedit nur kurz Bezug. In seiner Streitschrift macht er die Bemerkung, dass der König Heinrich nach dem Bruch des Eides, den er dem Papst in Kanossa geleistet hatte, comminatione depositionis a regno sich zu einem neuen Eidschwur bewegen liess.[14]) Wenn er in seiner Kanonessammlung darauf hinweist, dass

---

1) Vgl. *Deusdedits* Kanonessammlung L. IV, c. 101, S. 445.
2) A. a. O. S. 27, Z, 18.
3) Reg. IV, 2; ed. *Jaffé* p. 242.
4) Vgl. *Mirbt*, Publizistik 165.
5) Kanonessammlung S. 27, Z. 19; L. IV, c. 176, S. 484.
6) A. a. O. S. 27, Z. 20.
7) A. a. O. L. IV, c. 268, S. 542.
8) A. a. O. L. IV, c. 184, S. 490: beatus Innocentius papa Archadium imperatorem, quia consensit, ut sanctus Johannes Chrysostomus a sede sua pelleretur, excommunicavit, sicut ait primus Nicolaus papa in suo registro I in epistola ad imperatorem Ludovicum.
9) *Wolf v. Glanvell* in Deusdedits Kanonessammlung S. 490, n. 51.
10) Reg. VIII, 21; ed. *Jaffé* p. 458.
11) *Wolf v. Glanvell* a. a. O. S. 490, n. 49. *Jaffé* l. c. p. 458, n. 1. *Sdralek*, Die Streitschr. Altmanns v. Passau und Wezilos v. Mainz. Paderborn 1890, S. 127, A. 1.
12) Kanonessammlung S. 27, Z. 21. L. IV, c. 213, S. 514.
13) A. a. O. S. 27, Z. 22. L. IV, c. 184, S. 490; L. IV, c. 276, S. 547. Dieses letzte Kapitel redet übrigens nur von der öffentl. Busse des Kaisers Theodosius, wie denn auch Deusdedit dasselbe noch einmal zitiert zum Beweis der humilitas imperatoris Philippi et Theodosii; a. a. O. S. 27, Z. 23. Vgl. *Sdralek* a. a. O. 132, A. 2. *H. Koch*, Die Kirchenbusse des Kaisers Theodosius in »Hist. Jahrb. der Görresgesellsch.« 28 (1907), 257 ff. Archiv f. k. K.-R. 86 (1906), 168 ff.
14) Libell. contr. invas. C. II, § 11, p. 329.

der Papst Italien der Herrschaft der byzantinischen Kaiser entzogen habe,[1]) so will er dies nicht als Beispiel einer depositio anführen, sondern, wie die Formulierung des Satzes im Index rerum zeigt, nur den Grund für jene Tatsache angeben, nämlich den Bilderstreit.[2]) Auf die Absetzung des Frankenkönigs durch Papst Zacharias,[3]) die Deusdedit aus dem Schreiben Gregors VII. an Hermann von Metz in seine Kanonessammlung herübergenommen hat,[4]) verweist er im Materienverzeichnis nicht weiter. Nur die damit in Zusammenhang stehende Lösung des Untertaneneides soll ein historisches Beispiel bilden für den Satz: Quod Romanus pontifex solvat a juramento eos, qui juraverunt depositis ab illo.[5]) Dagegen fügt er jenem Brief Gregors an Hermann von Metz noch eine Verordnung der Fastensynode vom Jahre 1078 aus dem Register Gregors VII. an, worin der Papst sich für die Entbindung vom Treueid auf die Verfügungen seiner Vorgänger beruft.[6])

Kurz und prägnant ist diese Auffassung Gregors und Deusdedits wiedergegeben in den Sätzen des Dictatus Papae: Quod absentes papa possit deponere (n. 5). — Quod illi liceat imperatores deponere (n. 12). — Quod a fidelitate iniquorum subjectos potest absolvere (n. 27).[7]) —

Dass der römischen Kirche die höchste *Lehrauktorität* in Sachen des Glaubens zukomme, war seit alter Zeit anerkannt und da man auch hier sedes und sedens nicht trennen konnte, wurde die Irrtumslosigkeit und Unfehlbarkeit der römischen Kirche folgerichtig auch dem ihr vorstehenden Papste beigelegt.[8]) Gregor VII. schreibt darum: In Romana ecclesia nullus unquam haereticus praefuisse dinoscitur, nec unquam praeficiendum, praesertim Domino promittente Luc. 22, 32 confidimus.[9]) Die Autoren des Investiturstreits, die auf unsere Frage zu sprechen kommen, begnügen sich meist mit dem

---

1) L. IV, c. 271, S. 543 f.

2) A. a. O. S. 27, Z. 35: Quare Rom. pontifex abstulerit Italiam Graecorum imperatori.

3) *Deusdedit* liest in seinem Text: Rom. pont. Stephanus; a. a. O. L. IV, c. 184, S. 490.

4) A. a. O. Vgl. Neues Archiv f. ä. d. G. XVIII, (1893) 161.

5) Kanonessammlung S 27, Z. 33.

6) A. a. O. L. IV, c. 185, S. 491: Praedecessorum nostrorum statuta sequentes eos, qui excommunicatis fidelitate aut sacramento adstricti sunt, apostolica auctoritate a sacramento absolvimus, quousque ipsi ad satisfactionem veniant et ne eis antea fidelitatem observent, modis omnibus prohibemus. Ex V libro reg. Greg. VII (ed. Jaffé p. 308).

7) Vgl. Kanonessammlung S. 11, Z. 7: Quod Romana ecclesia a fidelitate iniquorum subjectos eorum possit absolvere.

8) Vgl. *Mirbt*, Publizistik 559. 566 ff.

9) Registr. VIII, 1; ed. *Jaffé* p. 425.

historischen Urteil, dass niemals ein Papst häretisch lehrte. Einige freilich wollen Päpste wie Anastasius II., Liberius, Marcellinus, Vigilius, Silvester II. als Häretiker bezeichnen; von andern aber werden diese Päpste in Schutz genommen und als rechtgläubig und vorbildlich hingestellt.[1]) Auch Deusdedit konstatiert zunächst in dem Materienverzeichnis zu seiner Kanonessammlung: Quod Romana ecclesia nunquam a vera fide erraverit.[2]) Die dabei zitierten Quellenstücke berufen sich auf die geschichtliche Erfahrung und auf die Verheissung des Herrn bei Luc. 22, 32 und Matth. 16, 18 f.[3]) Im Anschluss daran gibt Deusdedit im Dictatus Papae dem Satze die erweiterte Form: Quod Romana ecclesia nunquam erravit nec in perpetuum scriptura testante errabit (n. 22). Die eben bezeichneten, von manchen wegen häretischer Glaubensauffassung angefochtenen Päpste gelten ihm sämtlich als rechtgläubig.[4]) Ja im Unterschied von den Schriftstellern seiner Zeit bleibt er bei dem historischen Urteil über die bisherige Irrtumslosigkeit der römischen Kirche und der Päpste nicht stehen, vielmehr behandelt er die Infallibilitätsfrage ausführlicher vom prinzipiellen, dogmatischen Standpunkt aus. Schon im Vorwort zur Kanonessammlung erinnert er wiederholt an das Gebet, das Jesus für Petrus verrichtete, dass sein Glaube nicht ausgehe, und an den Auftrag, seine Brüder fort und fort in demselben Glauben zu bestärken.[5]) In seiner Streitschrift verweist er auf das Oberhirtenamt, das vom Herrn dem ersten Papste übertragen wurde: Pasce oves meas, und auf den Lehrbefehl Christi an alle Apostel: Euntes docete omnes gentes, und bezeichnet die unwandelbare Festigkeit und Unfehlbarkeit im Glauben als ein besonderes Privilegium, das den Papst vor allen Patriarchen

1) *Mirbt*, Publizistik 566 f.

2) S. 10, Z. 30.

3) Kanonessammlung L. I, c. 78. 87, S. 70. 74.

4) Darum beruft er sich in seiner Streitschrift auf Anastasius II. (C. II, § 9, p. 327) und auf Marcellinus (C. III, § 13, p. 353). Liberius und Vigilius rechtfertigt er in seiner Kanonessammlung, indem er auf L. I, c. 100. 104. 307. 309, S. 79. 80. 178. 180, L. IV, c. 269, S. 542 verweist. Vgl. S. 11, Z. 2: Quod Damasus et Siricius scribant de Liberio quem Hieronymus scribit in chronica, post subscriptionem iterum exulatum fuisse. L. I, c. 42, S. 51 bringt er ein Aktenstück des VI. allgem. Konzils, in welchem unter den Führern der Monotheleten auch Honorius verurteilt wird. (Vgl. Langen, Gesch. der röm. Kirche. IV [1893], 147). Er gibt aber weder hier noch im Index rerum über Honorius ein weiteres Urteil ab; er will in dem zitierten Kapitel nur kurz die Hauptfragen angeben, mit denen sich die allgem. Konzilien zu beschäftigen hatten.

5) S. 1 u. 2: fidem in eadem (Rom. eccl.) usque in saecula non deficere, sed, ut eidem beato Petro imperatum fuerat, usquequaque positos fratres in eadem fide confirmare . . . Quoniam et si aliquando approbatione portae inferi adversus eam valent, tamen Jesu domino orante pro fide Petri ne deficiat, nullatenus praevalent. Cf. Libell. contr. invas. C. I, § 1, p. 300 sq.

auszeichnet. Die Festigkeit des christlichen Glaubens ist nämlich von Gott durch den hl. Petrus auf die Patriarchalstühle, welche dieser Apostel ehemals einnahm, in der Weise gegründet, dass in Sachen des Glaubens nie alle drei Patriarchen (von Antiochien, Alexandrien und Rom) fallen können. Wenn selbst zwei vom Glauben abfallen, wird, wegen des Gebetes für Petrus, jedenfalls der Glaube des römischen Patriarchen nicht ausgehen; unter allen Umständen wird er unerschütterlich feststehen auf dem Fundament desselben Glaubens, in dem er seine Brüder bestärken soll.[1])

Übrigens weiss Deusdedit bezüglich der Unfehlbarkeit wohl zu unterscheiden zwischen dem Amte und der Person des Papstes, und auch in seiner amtlichen Eigenschaft[2]) sind die Verfügungen des Papstes nicht ohne weiteres Ausfluss seiner Infallibilität. Deusdedit kennt genau den Unterschied zwischen unfehlbaren, unabänderlichen dogmatischen Glaubensentscheidungen[3]) und disziplinären Bestimmungen, die unter Umständen wieder abgeändert und aufgehoben werden,[4]) beziehungsweise wegen Verstosses gegen gemeinsame Satzungen von allgemeinen Synoden keine Rechtskraft erlangen. Wenn Deusdedit aus dem letzteren Grunde das von Nikolaus II. erlassene Papstwahldekret verwirft, so ist er sich wohl bewusst, dass dasselbe mit der päpstlichen Unfehlbarkeit nichts zu schaffen hat. Auch in seiner amtlicheu Eigenschaft konnte Nikolaus II. disziplinäre Missgriffe machen und er hat nach Deusdedit tatsächlich einen solchen gemacht mit seinem neuen Wahlgesetz, das den hl. Kanones durchaus widerstreitet. Darum kann und darf man auch scharfe Kritik an jenem Dekrete üben,[5]) ohne dass man fürchten müsste, dem seligen Andenken und der Ehre des Papstes zu nahe zu treten.

---

1) Firmamentum fidei christianae in eorum (sc. patriarcharum) sedibus per beatum Petrum sessorem earundem ita Deus locavit, ut, cum de causa fidei concilium agitur, si unus ex tribus principalibus patriarchis ceciderit, duo stent; quod si duo ceciderint, cum pro fide Petri ne deficiat a Christo oratum sit, unius scilicet Romani patriarchae fides, in qua fratres suos confirmet, nunquam deficiet. Quod utique Christus Deus noster iam ostendere dignatus est in universalibus synodis, iam ab ipsius ascensione pro tuenda fide octies universaliter celebratis. Nam uno vel duobus a fide corruentibus Romanus in eiusdem fidei fundamento, licet pulsatus, licet concussus, tamen stetit immobilis. Coelum enim et terra transibunt, verba autem eius non transibunt qui dixit: Tu es Petrus etc. Matth. 16, 18. Libell. contr. invas. C. I, § 17, p. 316 sq.

2) *Mirbt*, Publizistik 569 f.

3) Darum betont er nachdrücklichst: Firmamentum *fidei* — cum de causa *fidei* concilium agitur — *fides*, in qua fratres suos confirmet, nunquam deficiet — synodis pro *tuenda fide* celebratis — in eiusdem *fidei fundamento*. Libell. c. invas. C. 1, § 17, p. 316 sq.

4) Cf. l. c.: ab eisdem eorundem commune judicium retractabitur.

5) *Mirbt*, Publizistik, 570, A. 1.

Er war eben auch ein Mensch und konnte sich täuschen: »homo quippe fuit eique, ut contra fas ageret, surripi potuit«.[1])

Zwar ist der Papst unzweifelhaft heilig, wenn er in kanonischer Weise erhoben und konsekriert ist. Die Verdienste des hl. Petrus gehen als Erbe auf seinen Nachfolger über.[2]) Darum richten sich alle Glieder der Kirche nach ihm und blicken alle mit der grössten Verehrung auf den Apostolischen Stuhl, um aus dem Munde des Papstes die christliche Lehre zu empfangen. Wenn er aber saumselig ist und seine Pflicht nicht erfüllt, so kann er eben deshalb, weil er in seiner ganzen Lebensweise als Norm für alle Gläubigen gilt,[3]) auch unzählige Völker mit sich in die Hölle führen.[4])

Ja es bleibt die Möglichkeit offen, dass ein Papst für seine Person selbst vom rechten Glauben abfällt. In einem solchen Fall wäre ein prozessualisches Vorgehen gegen ihn, der sonst jedem irdischen Gericht entzogen ist, möglich und angezeigt. »Cuius culpas istic redarguere praesumit mortalium nullus, quia cunctos ipse iudicaturus a nemine est iudicandus, nisi forte deprehendatur a fide devius«.[5]) Wenn der für die päpstliche Auktorität so begeisterte Deusdedit diese Stelle aus den (sonst nicht näher bekannten)[6]) »Gesta des hl. Bonifatius« in seine Kanonessammlung aufgenommen hat, so zeigt er hier, wie überhaupt in seiner ganzen übrigen Auffassung des kirchlichen Lehramts, dass er darüber recht klare Begriffe hatte und weit »über Ansätze zu einer Untersuchung des Infallibilitätsproblems hinausgekommen ist«.[7]) —

Dass die verschiedenen in der Kirche geltenden *Gesetze* ihrer rechtlichen Bedeutung nach einander nicht gleichstehen, sondern je nach der Quelle, aus der sie geflossen sind, eine grössere oder ge-

1) Libell. c. inv. C. I, § 13, p. 312.

2) Den Satz in seinem Materienverzeichnis: Quod ipse indubitanter sanctus sit, si canonice consecratus est (S. 8, Z. 8) erweitert Deusdedit nach dem dabei zitierten Kapitel und schreibt im Dictat. Papae n. 23: Quod Romanus Pontifex, si canonice fuerit ordinatus, meritis beati Petri indubitanter efficitur sanctus, testante sancto Ennodio Papiensi episcopo, ei multis sanctispatribus faventibus sicut in decretis beati Symmachi papae continetur. Vgl Kanonessammlung L. I, c. 132, S. 91. Registr. Greg. VII. (VIII, 21) ed. *Jaffé* 463. Benonis aliorumque cardinalium scripta III, 14 in Libell. de lite II, 399 sq. Anselm. Luc. Coll. can. VI, 2 (Migne P. L. 149, 505): Ut sanctum esse nemo dubitet, quem apostolicae dignitatis apex juste attollit. Neues Archiv XVIII (1893), 141. 144. *Mirbt.* Publizistik 571 u. A. 1.

3) Vgl. Kanonessammlung S. 8, Z. 14: Quod qualitati vitae ipsius respondent omnia ecclesiastica membra.

4) A. a. O. L. I, C. 306, S. 177 f.

5) A. a. O. S. 178.

6) Vgl. *Wolf v. Glanvell* zu diesem Kapitel. Kanonessammlung S. 177. Anm.

7) *Mirbt*, Publizistik 570. 572.

ringere Auktorität besitzen, war dem Deusdedit ohne weiteres klar. Schon durch die Anordnung des Rechtsstoffs innerhalb der vier Bücher seiner Kanonessammlung und durch Bemerkungen in der Vorrede zu derselben gibt er Andeutungen über die verschiedene Auktorität, welche den einzelnen Rechtsquellen zukommt.[1]) In seiner Streitschrift »Contra invasores et simoniacos« aber hält er nicht nur tatsächlich bei seiner Beweisführung die verschiedenen Bestandteile des geltenden Rechts auseinander, sondern im Unterschied von den übrigen Publizisten[2]) erörtert er auch prinzipiell das Verhältnis verschiedener Rechtsquellen zu einander.[3]) Und so erhebt sich hier vor allem die Frage: Wie verhält sich das *päpstliche Gesetzgebungsrecht* zu den bereits vorhandenen rechtlichen Bestimmungen?

Das göttliche Recht, wie es in der Heiligen Schrift enthalten ist, geht jeder menschlichen Satzung voran. Jede kirchliche und weltliche Obrigkeit ist jenem unterworfen und muss sich nach ihm richten.[4]) Die rein gesetzlichen Vorschriften des Alten Testamentes gelten jedoch im Neuen Bund nur insoweit, als sie hier rezipiert sind.[5])

Die canones apostolorum gelten für Deusdedit als authentisch und als Rechtsquelle ersten Ranges. Zwar scheint er an der Tatsache der Übersetzung derselben aus dem Griechischen ins Lateinische durch Papst Klemens zu zweifeln;[6]) aber die rechtliche Auktorität derselben steht ihm fest.[7]) Sie sind von den Aposteln aufgestellt »pro religionis cautela et ecclesiastica disciplina«.[8]) Um sie allen Zweifeln gegenüber, die bezüglich ihrer Echtheit seit den Tagen des Dionysius Exiguus[9]) hervortraten, sicher zu stellen, beruft sich Deusdedit im Prolog zu seiner Kanonessammlung[10]) und in seiner

1) Kanonessammlung S. 3 f.

2) Vgl. *Mirbt*, Publizistik 612.

3) Libell. contr. invas. C. I, § 11, 12, p. 310 sq. C. II, § 13, p. 330 sq. C. III, § 12. 13, p. 352 sqq.

4) Hinc est, quod sancti Dei martyres et Romani pontifices in suis statutis inseruerunt dicentes: Non licet imperatori vel cuiquam pietatem custodienti aliquid circa divinitatis mandata praesumere nec quicquam, quod evangelicis propheticisque ac apostolicis regulis obviat, agere. Libell. contr. invas. C. I, § 14, p. 313. C. II, § 13, p. 331. C. III, § 13, p. 354.

5) Cf. Libell. contr. invas. C. III, § 1, p. 341: legalia mandata de decimis.

6) Prolog zur Kanonessammlung S. 4: de auctoritate canonum apostolorum, qui per Clementem Romanum pontificem de graeco in latinum translati *dicuntur* . .

7) Vgl. a. a. O.

8) Libell. contr. invas. C. I, § 1, p. 301.

9) Dieser selbst schreibt: Canones qui dicuntur apostolorum. Vgl. *Maassen*. Gesch. der Quellen I (1870), 408. 961. 965.

10) Kanonessammlung S. 4.

Streitschrift auf die Anerkennung derselben durch Synoden und Päpste, die fünfzig jener Kanones »in plenissimum auctoritatis robur« aufgenommen und in ihren Konstitutionen benützt haben.[1])

Was die Beschlüsse der allgemeinen Konzilien, die unter Beteiligung von vier oder fünf Patriarchen oder ihrer Vertreter gehalten wurden, anlangt, so wird an deren Geltung kein vernünftiger Mensch zweifeln.[2]) Soweit die Kanones der übrigen, nichtökumenischen Synoden von den römischen Päpsten anerkannt und in ihren Dekretalen benützt wurden, haben auch sie allgemeine Rechtskraft. Eine generelle Approbation aller Beschlüsse, die vor dem Chalcedonense (451) auf ökumenischen oder Provinzialsynoden gefasst wurden, gibt c. 1 von Chalcedon, wo erklärt wurde: Regulas sanctorum patrum per singula nunc usque concilia constitutas proprium robur obtinere decrevimus.[3]) Darnach kommt allen früheren Synodalbeschlüssen Rechtskraft für die ganze Kirche zu. Damit die Kanones späterer Synoden die Bedeutung allgemeiner Kirchengesetze erlangen, ist nach Deusdedit Bestätigung von seiten des Apostolischen Stuhles nötig.[4]) Um aber über die auf den Synoden gefassten Beschlüsse eine Kontrolle zu haben und gegenüber etwaigen privaten Kanonessammlungen den päpstlichen Standpunkt zu wahren, stellt er die These auf: Quod nulla scriptura sit autentica, nisi illius (sc. apostolicae sedis) judicio sit roborata,[5]) und noch konkreter und präziser erklärt dies der 17. Satz des Dictatus papae: Quod nullum capitulum nullusque liber canonicus habeatur absque illius (sc. papae) auctoritate.[6])

Dies führt von selbst zu der Frage: Welche Bedeutung kommt den päpstlichen Dekretalen zu gegenüber den Synodalkanones? Seit Dionysius Exiguus (gestorben zwischen 526 und 555) hatte man ja die älteren päpstlichen Dekrete gesammelt und deren auktoritative Geltung anerkannt. Spätere Päpste verlangten für ihre Dekretalen die gleiche Auktorität, welche die in die Dionysianische Sammlung

---

1) Libell. contr. invas. C. I, § 1, p. 301. Vgl. Kanonessammlung L. II, c. 163, S. 269: Non amplius suscipiantur apostolorum canonum prolata per sanctum Clementem, nisi quinquaginta capita, quae suscipit sancta dei catholica Romana ecclesia.

2) Kanonessammlung S. 3: De quarum auctoritate, nisi qui insaniat, nemo est qui dubitet.

3) A. a. O. S. 4. Vgl. *Hefele*, Conc.-Gesch. II², 505. *Hinschius*, K.-R. III, 681.

4) Vgl. Kanonessammlung S. 7, Z. 12: Quod non fit regularis synodus sine huius auctoritate.

5) A. a. O. S. 10, Z. 28.

6) Registr. Greg. VII. (II, 55 a) ed. *Jaffé* p. 175.

aufgenommenen Briefe ihrer Vorgänger besassen,[1]) und so wurden namentlich seit Pseudoisidor die päpstlichen Dekrete massgebend und entscheidend in den wichtigsten Fragen des kirchlichen Rechtslebens. Deusdedit stellt die vom Apostolischen Stuhl ausgegangenen Erlasse in die Reihe der Kanones, wenn er in dem Materienverzeichnis seiner Sammlung De auctoritate canonum apostolorum, quorumlibet canonum[2]) für die letzteren auf L. I, c. 124 (ed. Wolf v. Glanvell c. 150, S. 99) verweist, wo für die Verächter der päpstlichen Dekrete das Anathem angedroht ist. Ein Streit über die Geltung der päpstlichen Gesetze entstand erst dann, wenn dieselben zu bereits bestehenden Gesetzen in Widerspruch traten. Hier erhob sich die Frage: Kann der Papst in Geltung stehende Gesetze, alt überlieferte Kanones abändern oder gar aufheben?

Das Recht der *Milderung* eines geltenden strengen Gesetzes wurde dem Papst leicht zugestanden. Auch Deusdedit sagt: Quod causa exigente sanctorum patrum temperet instituta.[3]) Ausdrücklich wird freilich in diesem Satze der Dispensationsgewalt keine Schranke gezogen;[4]) aber aus den bei der angeführten These zitierten Belegstellen ergibt sich doch auch für die Auffassung des Deusdedit, dass jenes Milderungsrecht des Papstes nicht bloss einen triftigen Grund (causa exigens) voraussetzt, sondern auch eine Schranke findet am göttlichen Gesetz, »an gewissen Normen, die durch keinen Grund umgestossen werden können.« Ist unter bestimmten Umständen das Milderungsrecht zweifelhaft, so darf jedenfalls nichts gestattet werden, was im Widerspruch stünde mit den Vorschriften des Evangeliums und den Dekreten der hl. Väter.[5]) Andererseits allerdings können besondere Zeitverhältnisse, irgend eine Notlage, der Nutzen der Kirche etc. eine Milderung der Gesetze geradezu verlangen (oporteat temperari).[6]) Bei Dispensationen, die einzelnen Personen gewährt werden, bleibt im übrigen das Gesetz als solches bestehen: »sciendum est, quod legi communi et universali remissio quarundam personarum non praeiudicat«;[7]) und fällt der Grund der Dispensation weg, hört die Notlage auf, so fällt auch die gewährte Abweichung

---

1) *Giesebrecht*, Gesetzgebung der röm. Kirche zur Zeit Gregors VII. Münch. Hist. Jahrb. 1866. S. 95.
2) Kanonessammlung S. 11, Z. 20.
3) A. a. O. S 10, Z. 26.
4) Vgl. *Stiegler*, Dispensation I (1901), 325.
5) Kanonessammlung L. I, c. 124, S. 87. Vgl. *Anselm v. Lucca*, Coll. can. II, 74.
6) A. a. O. L. I, c. 124, S. 87.
7) Libell. contr. invas. C. II, § 10, p. 327.

von der Regel weg, das Gesetz tritt wieder in Kraft: »illud, quod necessitas pro remedio reperit, cessante necessitate debet cessare«.[1])

Schien eine *Verschärfung* der bisherigen Disziplin und Praxis nötig zu sein, so konnte man sich für ein solches Recht des Papstes unschwer wieder auf die veränderten Zeitverhältnisse und auf bisher geübte pädagogische Nachsicht der Kirche berufen. Gregor VII. schreibt darum, dass manches mit der Befestigung des Christentums und der grösseren Reife der Kirche auch strenger behandelt werden müsse.[2]) Bei neuen Verhältnissen und neuen Mißständen muss es dem Papst jederzeit erlaubt sein, neue Gesetze, schärfere wie mildere, zu geben und neue Heilmittel zu verordnen.[3]). Diese Auffassung Gregors hat Deusdedit in seine Kanonessammlung aufgenommen und im Index angezeigt: »Quod necessitate cogente novas instituat leges«.[4]) Denselben Standpunkt Gregors und des Gregorianers Deusdedit spricht der 7. Satz des Dictatus Papae aus, nur etwas verschärft zu gunsten des Primates: Quod illi soli licet pro temporis necessitate novas leges condere.[5]) Prinzipiell freilich ist darnach der Papst in seiner gesetzgeberischen Tätigkeit an die Kanones gebunden; aber da ihm das Urteil über das Vorhandensein der Notwendigkeit zukommt, so ist ihm tatsächlich die entscheidende Leitung und Kontrolle in Betreff der Rechtsbildung in der Kirche, jedenfalls nach der Richtung einer Milderung oder Verschärfung der Gesetze, in die Hand gegeben.[6])

Aber eine lex nova, die von Rom ausgeht, kann sich nicht bloss als Milderung oder Verschärfung einer schon bestehenden Norm darstellen oder eine Lücke ausfüllen; sie kann unter Umständen das gerade Gegenteil von dem statuieren, was bisher üblich und rechtens war. Darum musste sich für Theorie und Praxis die Frage erheben: Hat der Papst das Recht, vorhandene Kanones und Gesetze ganz aufzuheben oder ist er an sie gebunden? Ist er der

1) Kanonessammlung S. 28, Z. 25. L. IV., c. 378, S. 582. — Uebereinstimmend schreibt auch *Anselm von Lucca* (Coll. can. II, 32. Migne, P. L. 149, 491): Quod papa decreta canonum ita librare debet, ut, quae necessitas temporum relaxanda exposcit, temperet, quantum fieri potest. Vgl. *Deusdedits* Kanonessammlung L. IV, c. 167, S. 478. *Stiegler* a. a. O. 123 ff. *Fournier*, in Revue des quest. histor. 63 (1898), I, 58.

2) Registr. VII, 11 ed. *Jaffé* p. 393 sq.

3) Registr. II, 67 ed. *Jaffé* p. 187 sq.: Sanctae Romanae Ecclesiae semper licuit semperque licebit, contra noviter increscentes excessus nova quoque decreta atque remedia procurare, quae rationis et auctoritatis edita judicio, nulli hominum sit fas ut irrita refutare.

4) Kanonessammlung S. 10, Z. 22. L. I, c. 248, S. 144.

5) Reg. II, 55a ed. *Jaffé* p. 174.

6) *Hinschius*, K.-R. III, 726. Vgl. *Hergenröther-Hollweck*, Lehrb. des kath. K.-R. 1905, 151 A. 1.

Herr der Kanones oder ist er ihnen untertan? Hat ein den Kanones widerstreitendes Gesetz des Papstes Rechtskraft oder nicht? [1])

Bis in die gregorianische Zeit herein war die Frage nicht auktoritativ gelöst. Auch Gregor VII. hat sie durch seine Massnahmen nicht entschieden. Zwar ist kein Zweifel, dass er sich mit seinen Forderungen in Sachen des Zölibats und der Laieninvestitur in scharfen Gegensatz stellte zu den bestehenden Verhältnissen. Aber er selbst verwahrt sich energisch dagegen, dass er neue Gesetze einführe, [2]) und in der Tat kann auch keine einzige der von Gregor VII. erhobenen Forderungen als absolut neue bezeichnet werden. Die erlassenen Verordnungen erscheinen lediglich als Erneuerung des alten kirchlichen Rechts, und gingen überdies nicht von seiner eigenen Machtvollkommenheit aus, sondern stützten sich zugleich auf die Auktorität der immer wiederkehrenden römischen Generalsynoden.

Deusdedit vertritt in der ganzen Anlage seiner Kanonessammlung und speziell in seiner Beweisführung gegen die Laieninvestitur im Libellus contra invasores den gleichen Standpunkt wie Gregor VII.: was in früheren Zeiten zum Segen und zur Freiheit der Kirche Recht und Übung war, das soll zur Ordnung der gegenwärtigen Verhältnisse wieder durchgeführt werden. Der Apostolische Stuhl hat das Recht und die Pflicht, auf die alten, ausser Übung gekommenen Kirchengesetze zurückzugreifen und sie zu erneuern.

Aber die schwierigste Frage ist damit noch nicht gelöst. Immer noch konnte und musste man fragen: Welche Bedeutung kommt solchen päpstlichen Erlassen zu, die materiell wirklich neu sind und mit den alten Kanones in direktem Widerspruch stehen? Deusdedit war sich der Schwierigkeit in Beantwortung dieser Frage wohl bewusst. Auf der einen Seite rühmt er ja die hohe Auktorität der Kanones; auf der andern Seite betont er nachdrücklichst die Rechte des römischen Primats und macht von der päpstlichen Bestätigung die rechtliche Geltung der Synodalbeschlüsse und der Kanonessammlungen abhängig. Am liebsten wäre er darum der heiklen Frage dadurch aus dem Wege gegangen, dass er die Möglichkeit eines

1) *Mirbt*, Publizistik 554 f.

2) Videntes ordinem christianae religionis multis iam labefactatum temporibus ... ad sanctorum patrum decreta doctrinamque recurrimus, nihil novi, nihil adinventione nostra statuentes, sed primam et unicam ecclesiasticae disciplinae regulam et tritam sanctorum viam relicto errore repetendam et sectandam esse censuimus. Registr. III, 10, ed. *Jaffé* p. 220. Cf. Reg. II, 68, p. 189. IV, 6, p. 250. *Sägmüller*, Die Idee Gregors VII. vom Primat in Tüb. Theol. Quartalschr. LXXVIII (1896), 587 ff.

direkten Widerspruchs überhaupt leugnete. Im Prolog zu seiner Kanonessammlung bemerkt er deshalb, solche Widersprüche seien, ähnlich wie in den Evangelien, nur scheinbar vorhanden; eine richtige Interpretation werde leicht zu einer Lösung führen. Aber schon hier sieht er sich doch veranlasst, für den Fall eines wirklichen Widerspruchs zwischen einzelnen Gesetzesbestimmungen die Interpretationsregel beizufügen: Inferior auctoritas potiori cedere debebit.[1])

Mit diesem allgemeinen Satz ist jedoch nicht viel gewonnen. Im einzelnen Fall handelt es sich eben darum: Welches ist die inferior und welches die potior auctoritas? Für das Verhältnis des menschlichen Rechts zum göttlichen Gesetz der Hl. Schrift, der Provinzialsynoden zu den allgemeinen Konzilien,[2]) ist jener Grundsatz freilich leicht anzuwenden. Aber schwieriger ist die Entscheidung der Frage: Steht die Auktorität der Kanones über der Auktorität der päpstlichen Dekrete oder verhält es sich umgekehrt?

In eine nähere Behandlung der Frage musste sich Deusdedit einlassen in seiner Streitschrift bei Beurteilung des Papstwahldekrets Nikolaus' II. vom Jahre 1059, das entgegen den altkirchlichen Bestimmungen dem deutschen König einen Einfluss bei Besetzung des römischen Bischofsstuhls gewährte. Hier bindet Deusdedit den Papst zweifellos an die Kanones der allgemeinen Synoden. Gerade in dem untergeordneten Verhältnis des Papstes zu den alten kanonischen Bestimmungen findet er den stärksten, unwiderleglichen Beweis für die rechtliche Ungültigkeit jenes Wahldekrets. Nikolaus II. als einziger Patriarch, mit einer Versammlung von Bischöfen, war nicht imstande, die Dekrete aufzuheben oder auch nur abzuändern, die einst fünf Patriarchen, nämlich die von Rom, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem und Konstantinopel auf Synoden mit mehr als 1250 hl. Vätern erlassen haben.[3]) Diese räumten aber der königlichen Gewalt absolut kein Recht ein bei Besetzung der Bischofsstühle, vielmehr bedrohten sie in Anwesenheit und ohne Widerspruch der christlichen Kaiser jede Verfehlung dagegen mit dem Anathem.[4])

1) Porro siqua hic inserta, quod etiam in evangelistis saepe contingit, sibi invicem contraria videbuntur, discretione adhibita facile patebit, quod neque sibi nec extra positis scripturis adversentur. Quod si patenter adversari contigerit, inferior auctoritas potiori cedere debebit. Kanonessammlung S. 3.

2) Hier gilt als Grundsatz: Quod provincialia concilia cedant universalibus. A. a. O. S. 7, Z. 31.

3) Libell. contr. invas. C. I, § 11, p. 310: Ut tandem invincibili gladio feriamus, .. Nicolaus .. cum quolibet episcoporum concilio non potuit abrumpere immo nec mutare non obviantia fidei praefata decreta sanctorum quinque patriarcharum . . .

4) Libell. c. invas. C. I, § 11—13, p. 310 sq.

Sollen die Bestimmungen einer allgemeinen Synode geändert oder aufgehoben werden, so kann dies weder vom Papst allein noch von einer Provinzialsynode geschehen, sondern nur wieder durch ein allgemeines Konzil. Darum sagt Deusdedit: Priora universalia (concilia) interdum emendantur a posterioribus universalibus,[1] und in seinem Libellus schreibt er: Patriarcharum tanta est auctoritas, ut omnimodis haereticus comprobetur, quisquis eorundem synodicis constitutionibus obviare nititur. Quaecunque enim communiter statuerunt sequenda, ab omni ecclesia sequentur; quaecunque vero statuerunt respuenda, respuentur nec unquam a quolibet, nisi forte ab iisdem eorundem commune judicium retractabitur.[2]

Bindet demnach Deusdedit den Papst an die Kanones der allgemeinen Konzilien, so schreibt er ihm doch das Recht zu, Auflagen und Urteile von nicht allgemeinen Synoden allein für sich aufzuheben: quod sine ulla synodo solvat, quos iniqua synodus damnat.[3] Sicher darf dieser Satz, der zunächst von der päpstlichen Gerichtsbarkeit gilt, auch auf seine Gesetzgebungsmacht übertragen werden. Die päpstlichen Dekrete gehen den Bestimmungen der Provinzialsynoden vor, wie ja diese überhaupt in ihrer Rechtskraft von der päpstlichen Bestätigung abhängig sind.

In welchem Verhältnis steht nun aber der Papst zu den Erlassen seiner Vorgänger? Im allgemeinen haben die Dekrete des Apostolischen Stuhles die Präsumption reiflichster Erwägung[4] und dauernder Geltung für sich. Die späteren Inhaber des päpstlichen Stuhles sollen darum die legitimen und gerechten Bestimmungen ihrer Vorgänger achten.[5]. Ja in der Professio futuri pontificis, welche Deusdedit aus dem Liber diurnus in seine Kanonessammlung aufgenommen hat,[6] verpflichtet sich der neugewählte Papst vor der Konsekration, omnia decreta canonica praecessorum apostolicorum nostrorum pontificum, quaeque vel sinodaliter statuerunt et probata sunt, confirmare et indiminuta servare et sicut ab eis statuta sunt, in sui vigoris stabilitate custodire; quaeque vel quosque condemnaverunt vel abdicaverunt, simili sententia condemnare et abdicare. Disciplinam et ritum ecclesiae, sicut inveni et a sanctis praedecessoribus

---

1) A. a. O. S. 7, Z. 32. L. I, c. 296, S. 171.
2) Libell. contr. invas. C. I, § 17, p. 316.
3) Kanonessammlung S. 10, Z. 7. Ebenso schreibt *Anselm v. Lucca* (Coll. can. I, 48): Quod sedes apostolica absque synodo possit solvere inique damnatos.
4) *Deusdedit* bringt in seiner Kanonessammlung eine lange Reihe von Kapiteln »de maturitate sententiae apostolicae sedis«. S. 10, Z. 16; S. 27, Z. 9.
5) Cf. Libell. contr. invas. C. I, § 12, p. 311.
6) Kanonessammlung L. II, c. 110. S. 235.

meis canonice traditum repperi, illibatum custodire et indiminutas res ecclesiae conservare et indiminute ut custodiantur operam dare. Nihil de traditione, quam a probatissimis praedecessoribus meis traditam et servatam repperi, diminuere vel mutare aut aliquam novitatem admittere, sed ferventer . . . quae tradita canonice comperio, conservare ac venerari. Si qua vero emerserint contra canonicam disciplinam, filiorum meorum consilio emendare aut patienter, excepta fidei aut christianae religionis gravi offensione, . . tolerare sacrosque canones et canonica constituta pontificum ut divina et coelestia mandata, Deo auxiliante, custodire. Soll nun damit jede Neuerung in der Gesetzgebung ausgeschlossen sein? Soll der Papst an alle Dekrete seiner Vorgänger in gleicher Weise gebunden sein wie an die Kanones der allgemeinen Synoden? [1]) Auf den ersten Blick könnte man dies glauben. Wenn man aber die angeführte Stelle mit der Formel 83 des Liber diurnus (ed. Sickel p. 90 sqq.) vergleicht, [2]) so zeigen sich einige merkwürdige Differenzen, die uns hier interessieren. Im Liber diurnus steht: »omnia decreta praedecessorum . . . quaeque vel synodaliter vel specialiter statuerunt«. In der Formel des Deusdedit ist »vel specialiter« ausgelassen und nur geschrieben: »quaeque vel synodaliter statuerunt«. Dagegen ist an vier Stellen »canonicus« eingefügt, das im Liber diurnus fehlt. Bei Deusdedit verspricht der neue Papst, die decreta canonica praecessorum, die canonica constituta pontificum unversehrt zu wahren und ebenso die kanonischen Überlieferungen seiner Vorgänger zu halten. Die Textänderungen rühren allem nach von Deusdedit her, [3]) und so gewinnt man den Eindruck, als habe er sein Formular in tendenziöser Weise zurecht gemacht. [4]) Für die vorliegende Stelle

1) *Deusdedit* erwähnt in der zitierten Formel nur sieben allgem. Konzilien, und *Friedrich* (Gesch. des vatik. Konz. III, 7 A.) meint, Deusdedit habe nur sieben Synoden (v. der ersten zu Nicäa bis z. zweiten v. Nicäa) als ökumenisch anerkannt. Allein schon im Prolog S. 1 redet er von universali synodo, quae a suis conditoribus VIII[a] dicitur. Könnte man bei dieser Ausdrucksweise allerdings über s. persönl. Auffassung noch zweifeln, so stellt er S. 3 die achte allg. Synode in eine Reihe mit den übrigen, sagt S. 7: Quod eius (sc. papae) auctoritate iam VIII universales synodi celebratae sunt und redet ebenso Libell. c. inv. C. I, § 17, p. 317 von universalibus synodis iam ... octies universaliter celebratis. Cf. Lib. contr. inv. C. II, § 9, p. 327: Synodus pro Ignatio, quae a quibusdam octava dicitur. L. c. C. I, § 7, p. 305. C. I, § 9, p. 307.

2) Die Formula 83 ist nach *Knöpfler* (Liter. Rundschau XXIV [1898] 327) wahrscheinlich unter Johann V. (685—686) entstanden.

3) *Buschbell*, Die Professiones fidei der Päpste. Röm. Quartalschr. X (1896), 33 ff. Cf. *Sickel*, Liber diurnus. p. LII sqq.

4) Neues Archiv XXII (1897), 324. *Stevenson* (Osservazzioni sulla Coll. can. di Deusdedit [Arch. della società rom. di stor. patr. VIII. 1885] S. 334 ff.). bemerkt bezüglich der Benützung des Liber pontif. durch Deusdedit, dass er

ging aber die Tendenz dahin, den Papst nicht durchaus an die Überlieferungen und Bestimmungen seiner Vorgänger zu binden, sondern nur an die »*kanonischen* Traditionen«, an die decreta canonica, an die canonica constituta pontificum, an das canonice traditum. Nach der genannten Formel Deusdedits ist also der Papst verpflichtet, die kirchlichen Dogmen, wie sie auf den allgemeinen Konzilien, in den Konstitutionen der Päpste und den Schriften der bewährtesten Kirchenlehrer dargelegt sind, unabänderlich zu wahren; ebenso die Kanones der allgemeinen Synoden und die unmittelbar auf solchen Synodalkanones beruhenden Bestimmungen seiner Vorgänger (decreta canonica) unverändert bestehen zu lassen. Dagegen kommt dem Papst zweifellos auch hier das Recht einer zeitweisen Milderung oder Verschärfung solcher Gesetze zu. Ja unter Umständen hat der Papst nicht bloss das Recht, sondern die Pflicht, seine eigenen oder seiner Vorgänger Erlasse wieder aufzuheben, dann nämlich, wann die erlassenen Dekrete sich als male facta erweisen. Hier gilt das Wort des Gelasius: Decessorum statuta sicut legitima et justa successorem custodire convenit, ita debet etiam male facta corrigere.[1]) Jedermann darf und soll, wenn er zu besserer Einsicht gekommen ist, seine früher geäusserten Ansichten zurücknehmen.[2]) Darnach kann auch der Apostolische Stuhl die von ihm ausgegangenen Dekrete aus triftigem Grunde retraktieren.[3]) So hat auch Papst Bonifaz II. des Dekret, durch welches er den Diakon Vigilius zu seinem Nachfolger bestimmt hatte, wieder zurückgenommen und verbrannt, weil dasselbe dem römischen Klerus im Widerspruch mit den Kanones zu stehen schien.[4]) Deusdedit meint, auch Nikolaus II. hätte sicher das gleiche getan mit seinem Papstwahldekret, wenn er die Ansichten der Väter darüber gesammelt vor sich gehabt und ihren einmütigen Widerspruch mit seinem Dekret gekannt hätte.[5])

Dass die gesetzlichen Verordnungen des Apostolischen Stuhles an Auktorität über den Aussprüchen der Kirchenväter[6]) und über

---

ihn kürzte und modifizierte per adattarlo allo scopo, cosa che fece sovente e di cui bisogna tener conto nel giudicare le fonti che egli adduce.

1) Kanonessammlung L. III, c. 110, S. 317. Libell. c. invas. C. I, § 12, p. 311.

2) Der hl. Augustinus, der selbst Retraktationen schrieb, verlangt dies von jedem verständigen Menschen. Libell. c. invas. C. I, § 13, p. 312.

3) Kanonessammlung S. 10, Z. 20: Quod ratione exigente ipsa (sc. apostolica sedes) suum retractare possit iudicium. Dass der Satz nicht bloss für Jurisdiktionsakte, sondern auch für legislatorische Dekrete gilt, zeigt der Inhalt der dabei zitierten Kapitel: L. I, c. 106. 164. 296, S. 81. 105. 171. L. III, c. 110, S. 317.

4) Libell. contr. invas. C. I, § 13, p. 312.

5) A. a. O.

6) Libell. contr. invas. C. II, § 13, p. 330 sq. Vgl. Kanonessammlung L. I, c. 297, S. 172.

den weltlichen Kaisergesetzen[1]) stehen, ist für Deusdedit keine Frage. Auch eine noch so lange geübte Gewohnheit ist niemals imstande, die kirchlichen Rechtsbestimmungen ausser Geltung zu setzen und gegen dieselben ein Recht zu begründen.[2]) —

Mit der primatialen Stellung, welche der Papst als oberster Richter, Lehrer und Gesetzgeber in der Kirche ausübt, ist für ihn auch das Recht der Beaufsichtigung des ganzen kirchlichen Lebens und die *oberste Leitung* und Ordnung aller kirchlichen Verhältnisse gegeben. Deusdedit bringt eine Reihe pseudoisidorischer Stücke, nach welchen diese Aufgabe von Christus selbst und von den Aposteln einem Auftrag des Herrn gemäss dem römischen Stuhl zugewiesen wurde.[3]) Auf Grund göttlicher und apostolischer Anordnung ist es (nach Pseudo-Sother) Pflicht des Papstes über den Zustand aller Kirchen mit unermüdlichem Eifer zu wachen und etwaige Übelstände so schnell als möglich zu beseitigen.[4])

Ermöglicht wird die Erfüllung dieser Aufgabe durch die zentralisierte Organisation der Kirche, wie Deusdedit sie darstellt und verlangt. Alle wichtigeren Lebensäusserungen in der ganzen Christenheit haben sich im Kontakt mit Rom zu vollziehen. Ohne päpstliche Genehmigung gibt es ja keine rechtmässige Synode, keine rechtskräftigen Synodalbeschlüsse, keine authentische Kanonessammlung.[5]) Alle causae maiores aus der ganzen Kirche müssen an den Apostolischen Stuhl gebracht werden, um dort ihre definitive Entscheidung zu finden.[6]) An ihn können Appellationen aus allen Teilen der christlichen Welt gerichtet werden.[7]) Die Erlaubnis des Papstes ist nötig zur Gründung und Weihe neuer Basiliken,[8]) zur Errichtung neuer Kirchen nnd Sprengel,[9]) zur Veränderung, Teilung, Vereinigung und Aufhebung höherer Kirchenämter.[10]) Ohne Erlaubnis des Papstes beziehungsweise ihres Primas dürfen die Bischöfe nach altkirchlichen Bestimmungen nicht ans Hoflager

1) Libell. contr. invas. C. I, § 17, p. 317. C. III, § 12. 13, p. 352 sqq. Vgl. Kanonessammlung L. I, c. 317, S. 186. L. IV, c. 51, S. 424.

2) Libell. contr. invas. C. I, § 14, p. 313. Vgl. Kanonessammlung L. II, c. 145, S. 262,

3) Vgl. Kanonessammlung S. 6, Z. 4 ff. und die bei jenen Thesen zitierten Kapitel.

4) A. a. O. L. I, c. 77, S. 70.

5) A. a. O. S. 7, Z. 12. S. 10, Z. 12. 28. Dictat. pap. n. 16. 17.

6) A, a. O. S. 8 ff. Dictat. pap. n. 21.

7) A. a. O. S. 9. Dictat. pap. n. 20.

8) A. a. O. S. 11, Z. 22.

9) A. a. O. S. 11, Z. 24. Dictat. pap. n. 7.

10) A. a. O. S. 11, Z. 26. Dictat. pap. n. 7. 13.

gehen.[1]) Dagegen sind die Bischöfe aus der Nachbarschaft Roms jährlich zur *visitatio liminum apostolorum* verpflichtet. Deusdedit schreibt in seinem Materienverzeichnis: ut finitimi episcopi annualiter Romam veniant[2]) und er zitiert dafür unter dem Namen des Papstes Zacharias das 4. Kapitel des Konzils zu Rom vom J. 744: Juxta sanctorum patrum et canonum instituta omnes episcopi, qui huius apostolicae sedis ordinationi subiacent, qui propinqui sunt annue idus Maii sanctorum principum apostolorum Petri et Pauli liminibus praesententur omni occasione seposita. Quod vero de longinquo iuxta chirographum suum impleant. Nam qui huius constitutionis contemptor exstiterit, praeter si aegritudine valida fuerit detentus, sciat se canonicis subiacere sententiis.[3]) Darnach haben jedenfalls die in der Nähe residierenden, vom Papste ordinierten Bischöfe jährlich am 15. Mai sich in Rom einzufinden. Die von weiter her zu kommen haben, sollen so oft zur visitatio liminum in Rom erscheinen, als es der Wortlaut der von ihnen hierüber unterzeichneten Urkunde vorschreibt.[4]) Aus dem Liber diurnus führt Deusdedit in seiner Kanonessammlung eine »Cautio episcopi ante consecrationem« an, worin der vom Papst bestätigte Bischof erklärt: Promitto me ad natale apostolorum vel per me vel per nuntium meum esse venturum et vocatum ad synodum singulis annis occursurum et canonice obediturum et legatum apostolicae sedis euntem et redeuntem cum honore suscipere et in suis necessitatibus adiuvare.[5]) Den einfachen Wortlaut der Formula 74 des Liber diurnus: Promitto etiam me ad natale apostolorum, si nulla necessitas impedierit annis singulis occursurum hat Deusdedit hier in der angeführten Weise erweitert und zwar tat er es allem nach im Anschluss an den Obedienzeid, den Wibert von Ravenna dem Papst Alexander II. schwören musste. Hier heisst es: Legatum Romanum eundo et redeundo honorifice tractabo et in suis necessitatibus adiuvabo. Vocatus ad synodum venire non differam, nisi praepeditus fuero canonica excusatione vel praepeditione. In nataliciis apostolorum eorum limina visitabo aut per me aut per nuntium meum, nisi apostolica licentia remaneam.[6]) Bemerkenswert ist übrigens, dass Deusdedit diesem Stück ex registro papae Alexandri die ganz allgemein lautende

---

1) A. a. O. S. 11, Z. 9. Cf. L. I. c. 52. 170. 190, S. 59. 108. 116 Anselm. Luc. Coll. can. VI, 110 sqq. 155.
2) A. a. O. S. 11, Z. 11.
3) A. a. O. L. I, c. 146, S. 97 f.
4) Vgl. *Sägmüller* in Tüb. Theol. Q.-Schr. 82 (1900), 82 f., 102 f.
5) Kanonessammlung L. I, c. 111, S. 238.
6) A. a. O. L. IV, c. 423, S. 599.

Überschrift gibt: Juramentum episcoporum, qui in Romana ecclesia consecrantur et ab ea pallium accipiunt. Offenbar wollte er damit von allen Erzbischöfen den Obedienzeid fordern, wie ihn bisher die römischen Suffragane oder sonst vom Papste konsekrierte Bischöfe ablegten.[1])

Ausgeübt wird dieses Recht der obersten Kirchenleitung in Rom selbst durch den Apostolischen Stuhl oder in den einzelnen Provinzen und Diözesen durch Stellvertreter des Papstes.

In Rom ist es zunächst der Papst, der in eigener Person und auf eigene Verantwortung als oberster Gesetzgeber, Lehrer, Richter und Leiter der gesamten Kirche die ihm zustehenden Befugnisse ausübt.[2]) Unterstützt wird er in seiner Tätigkeit durch die jährlichen Synoden, welchen gerade in der gregorianischen Zeit eine hohe Bedeutung zukommt. Gregor VII. selbst[3]) bezeichnet die römischen Fastensynoden als concilia generalia, und tatsächlich kommt ihnen der Charakter einer obersten leitenden, richterlichen und verwaltenden Instanz der ganzen Kirche zu.[4])

Zu Zeiten, da in Rom keine Synode stattfindet, bildet naturgemäss der römische *Kardinalklerus* den unterstützenden Beirat des Papstes. Nicht ohne Selbstgefühl hebt der römische Kardinalpresbyter Deusdedit im zweiten Buch seiner Kanonessammlung die Auszeichnungen und Befugnisse der Kardinäle hervor. Schon die eigentümliche Ableitung, welche er mit Berufung auf Isidor, aber mit verschiedenen Textänderungen von der Bezeichnung »cardinalis« gibt, zeigt die bedeutsame Stellung an, welche die Kardinäle nach der Mitte des elften Jahrhunderts in der Kirchenregierung einnahmen. »Cardo dictus a potucardian graeco, idest corde, quia sicut cor totum hominem regit et movet, ita cardo ianuae idest cuneus totam ianuam regit et movet. Unde derivative sacerdotes et levitae summi pontificis cardinales dicuntur eo, quod ipsi quasi forma facti gregi sacris praedicationibus et praeclaris operibus populum dei regant atque adregant atque ad regni coelestis auditum moveant et invitent. Sicut a basibus, quae sunt fulturae columnarum a fundamento surgentes, basilei idest reges dicuntur, quia populum regunt: ita et cardinales derivative dicuntur a cardinibus ianuae, qui tam regunt

---

1) Vgl. *Sägmüller* a. a. O. S. 92. 101.

2) Cf. Dictat. Pap. n. 3. 5. 7. 12. 13. 18. 25. Reg. Greg. VII. (II, 55 a) ed. *Jaffé* 174 sqq.

3) Reg. I, 43. ed. *Jaffé* p. 61: Per singulos annos ad decorem et utilitatem sanctae ecclesiae generale concilium apud sedem apostolicam sit tenendum.

4) *Hinschius*, K.-R. III (1883), 519 ff.

et movent, quod plebem dei, ut superius diximus, doctrinis sanctis ad amorem dei moveant. Item cardinales mundi duo sunt in septemtrione et meridie et ideo dicuntur cardines, quia in ipsis volvitur coelum«.[1]) Bemerkenswert ist auch, dass Deusdedit in der Professio futuri pontificis, deren Text er als dem Liber diurnus entnommen zitiert, den neugewählten Papst vor der Konsekration versprechen lässt: Si qua emerserunt contra canonicam disciplinam, filiorum meorum consilio emendare aut patienter, excepta fidei aut christianae religionis gravi offensione, . . tolerare (sc. profiteor).[2]) In der Formel 83 des Liber diurnus ed. Sickel p. 92 ist aber mit keinem Wort die Rede von der bei Deusdedit angeführten Beratschlagung mit den Kardinälen;[3]) diese, speziell auch die Kardinalpriester sind unter den filii zu verstehen.[4]) Man wird daraus sicher schliessen dürfen, dass Deusdedit die Formel des Liber diurnus zu gunsten der Kardinalpriester geändert hat, um die bezüglichen Verfügungen des Papstes auch von ihrem Beirat abhängig zu machen.[5]) Mit Berufung auf die Hl. Schrift will er zeigen, dass bereits die Apostel sich des Rates der Presbyter bedient haben.[6]) Auch die Päpste, die an sich ohne Synode selbst gegen Bischöfe Verurteilungen aussprechen können,[7]) haben in vielen Fällen ihren Klerus zur Mitwirkung beigezogen.[8]) Man sieht, dass Deusdedit, wohl im Interesse seines eigenen Standes, darauf ausgeht, den Papst für bestimmte

1) Kanonessammlung L. II, c. 160, S. 267 f. Cf. Isidor. Etymolog. l. III, c. 38; XIII, c. 1; XV, c. 7 (Migne P. L. 82, 171. 472. 548).

2) A. a. O. L. II, c. 110, S. 236.

3) Ebenso fehlt dort: aut patienter . . . tolerare, die geduldige Ertragung von Vergehen gegen d. kanon. Disziplin für den Fall, dass es sich nicht um schwere Verstösse gegen den Glauben und die christl. Religion handelt.

4) *Buschbell*, Die Professiones fidei der Päpste (Rom 1896), S. 45.

5) Auch sonst sucht der Kardinalpresbyter Deusdedit den Unterschied zwischen Kardinalbischöfen und Priestern zu verwischen. Darum nimmt er die bekannten Stellen aus Hieronymus von der ursprünglichen Gleichheit des Bischofs und Priesters in seine Sammlung auf und verweist darauf ausdrücklich in seinem Inhaltsverzeichnis bei der Anführung der verschiedenen Grade des röm. Klerus (a. a. O. S. 16. L. II, c. 143, S. 262; cf. Ans. Luc. Coll. can. VII, 86. 121). Er rückt in seinen Thesen a. a. O. S. 17 f. die Presbyter in ihren Funktionen und ihrer Stellung den Bischöfen möglichst nahe. Er hebt hervor, dass die Presbyter der röm. Kirche von seiten der Päpste als fratres et compresbyteri angeredet und von der Synode zu Sardika als laterales judices bezeichnet wurden (a. a. O. S. 16, Z. 26. 30). Er verlangt endlich mit Berufung auf historische Beispiele, dass ein röm. Kardinalpriester nicht ohne eine Bischofssynode abgesetzt werden dürfe (a. a. O. S. 19, Z. 10).

6) Kanonessammlung S. 16, Z. 13: Quod apostoli presbyterorum usi sunt consilio. L. II, c. I, S. 193.

7) A. a. O. S. 10, Z. 10. Cf. Dictat. Pap. n. 3. 25.

8) A. a. O. S. 10, Z. 18: Quod etiam cum solo concilio clericorum suorum damnet quos oporteat; S. 16, Z. 32: Quod Romani pontifices tantum cum concilio cleri sui damnaverunt saepe, quos oportuit.

Akte an den Rat oder gar an die Zustimmung der Kardinäle rechtlich zu binden und diesen einen Einfluss auf die Kirchenregierung zu sichern.[1]) Noch grösser ist natürlich dieser Einfluss, wenn bei Sedisvakanz oder bei Abwesenheit des Papstes die kirchliche Geschäftsleitung in die Hände des römischen Kardinalklerus übergeht.[2]) Nicht nur steht den Kardinälen das alleinige Recht zu, den neuen Papst zu wählen[3]) und jeden Eindringling zu exkommunizieren und zu verdrängen,[4]) sondern sie können auch Rechtsfälle und Appellationen, die aus der ganzen Kirche an den Apostolischen Stuhl gebracht werden, erledigen.[5])

Bei der Schwierigkeit und Unmöglichkeit, alle wichtigeren Angelegenheiten aus dem weit ausgedehnten Gebiet der Kirche nach Rom zu ziehen und von dieser Zentrale aus alles rasch und wirksam zu ordnen und zu leiten, haben namentlich die Reformpäpste wiederholt Rom verlassen und in verschiedenen Provinzen Synoden veranstaltet, um an Ort und Stelle die Verhältnisse zu regeln und die Reformbeschlüsse der römischen Synoden dort durchzuführen. Darum wahrt Deusdedit dem Papst das Recht, allerorts Synoden abzuhalten.[6]) Will aber der Papst nicht persönlich an Ort und Stelle erscheinen, so kann er sich überall durch Männer vertreten lassen, die ihn und seine Amtsgewalt zu repräsentieren und in seinem Namen (auctoritate apostolica oder vice papae) zu handeln haben. Seit alter Zeit schickten ja die Päpste ihre Gesandten zu den Synoden, wo sie an Stelle ihrer Auftraggeber den Vorsitz führten und die Akten unterzeichneten.[7]) Sie hielten ständige Gesandte am kaiserlichen Hof zu Konstantinopel.[8]) Sie ernannten bestimmte Bischöfe zu apostolischen Vikaren und verliehen ihnen für einen grösseren festumgrenzten Bezirk päpstliche Vertretungsmacht.[9]) Sie bestellten

1) Vgl. *Sägmüller, J. B.*, Die Tätigkeit und Stellung der Kardinäle Freiburg i/B. 1896. S. 224.
2) Vgl. oben S. 596 f.
3) Kanonessammlung L. I, c. 168, S. 107.
4) A. a. O. L. I, c. 169, S. 107. Anselm. Luc. Coll. can. VI, 13 (Migne P. L. 149, 504): Quod invasorem apostolicae sedis liceat cardinalibus excommunicare et expellere.
5) A. a. O. S. 17, Z. 1: Quod absente Romano pontifice clerus eius quorumlibet causas diiudicat; S. 9, Z. 17: Quod appellationis causas ipsa (apostolica sedes) finire possit etiam absente pontifice.
6) A. a. O. S. 10, Z. 5: Quod ei liceat ubilibet synodum celebrare et consecrationes facere.
7) A. a. O. S. 7, Z. 15 ff.
8) Vgl. a. a. O. S. 26, Z. 27 ff.: De imperatoribus, qui Rom. ecclesiae legatos suscipere noluerint. — De legatis Rom. ecclesiae, quos sibi imperator mitti postulat.
9) A. a. O. S. 12, Z. 15 ff.



geistliche Richter und Exekutoren, welche bei Appellationen in den causae maiores eine nochmalige richterliche Untersuchung in der Provinz einzuleiten und zu überwachen hatten.[1]) Eine weitgehende Bedeutung erlangte das Institut solcher Stellvertretung unter den Reformpäpsten, und besonders Gregor VII. hat dasselbe weiter ausgebildet und dem römischen Legaten eine festbestimmte kirchliche Stellung zugewiesen.[2]) In der Auswahl der Personen wahrte sich Gregor volle Freiheit; er konnte Männer aus den höchsten Würden, aus der Zahl der Kardinäle bis herab zu den niederen Weihegraden zu römischen Legaten ernennen,[3]) die kraft seiner persönlichen Stellvertretung innerhalb des ihnen zugewiesenen Sprengels über die höchsten kirchlichen Auktoritäten ein päpstliches Aufsichtsrecht, eine Gerichts- und Strafgewalt übten.[4]) Wiederholt hebt Deusdedit hervor, dass es bei diesen Befugnissen nicht auf die sonstige kirchliche Stellung der damit Betrauten ankomme, sondern einzig und allein auf die freie Übertragung seiner Stellvertretung von seiten des Papstes,[5]) und im Dictatus Papae fasst er die Auktorität des päpstlichen Legaten in den Satz zusammen: Quod legatus eius omnibus episcopis praeesit in concilio, etiam inferioris gradus; et adversus eos sententiam depositionis possit dare.[6]) Die Massnahmen der Legaten waren übrigens nicht unumstösslich: sie hatten über ihre Tätigkeit regelmässig an den Papst zu berichten,[7]) der ihre Akte bestätigen oder verwerfen konnte. Trotz der sonst massgebenden Auktorität der Legaten blieb eben dadurch die oberste Leitung der ganzen Kirche in der Hand des Papstes.[8])

Durch die fortwährende Fühlungnahme mit den Bischöfen und Kirchen der ganzen christlichen Welt und durch die ihr zukommende Vollgewalt war die römische Kirche mit dem Papst an der Spitze in den Stand gesetzt, überall ordnend und bestimmend einzugreifen, sowie Mißstände und Ungehörigkeiten auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens abzustellen und wieder gut zu machen.

---

1) A. a. O. S. 9, Z. 3. 7: De judicibus dandis ab apostolica sede; de executoribus dandis ab eadem.

2) Vgl. *Hinschius*, K.-R. I, 498 ff. *Grosse, A.*, Der Romanus legatus nach der Auffassung Gregors VII. Halle 1901.

3) Reg. Greg. VII (VI, 2) ed. *Jaffé* p. 323. *Hinschius* a. a. O. 508 f. *Grosse* a. a. O. 25 f.

4) *Grosse* a. a. O. 30 ff.

5) Kanonessammlung S. 12, Z. 5 ff.: per inferiores ordinis clericos; etiam cuilibet ecclesiasticae personae; etiam inferioris ordinis personae committat vicem suam in provincia.

6) Dictat. Pap. n. 4; ed. *Jaffé* p. 174.

7) Kanonessammlung S. 23, Z. 18: De rescripto legatorum. L. III, c. 98, S. 311.

8) *Hinschius*, K.-R. I, 510. *Grosse, A.*, a. a. O. 39 ff. 46.

2. Die Translation der Bischöfe im Altertum.

(Forts.; vergl. 2. Quartalh. 1908 S. 209 ff.; 3. Quartalh. S. 441 ff.)

Von Dr. *Leo Ober*, Priester der Diözese Strassburg.

2. *Im Abendlande.*

a) Das Verbot der eigentlichen Translation.

Wenden wir uns nun zum Abendlande, so müssen wir feststellen, dass hier während des ganzen 4. Jahrhunderts die Gesetzgebung nur wenig sich mit dem Translationsverbot befasste. Fast die ganze reich entfaltete Gesetzgebung dieses Jahrhunderts, an welche die späteren Jahrhunderte immer wieder anknüpften, kam auf morgenländischem Boden hauptsächlich unter dem Drucke arianischer Habgier und Ehrsucht zustande. Im Abendlande fehlte eine solche Triebfeder: vor dem 5. Jahrhundert sind im Abendland nur äusserst wenige eigenmächtige Transmigrationen vorgekommen.

Wenn uns nun auch bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts keine Belegstelle zur Verfügung steht,[1] in der klar das Verbot des Übergangs zu einer anderen Diözese ausgesprochen wäre, so ist doch an dessen Gültigkeit im Abendlande schon deshalb nicht zu zweifeln, weil damals die Beziehungen zwischen Orient und Occident recht lebhaft waren.

Festern Boden gewinnen wir mit dem Brief Julius I. an Danius, Flacillus, in dem er, wahrscheinlich mit Rücksicht auf die Versetzung des Eusebius von Nicomedien nach Konstantinopel schreibt:

»Ἆρ οὖν ἡμεῖς διχονοίας εἰργασάμεθα . . . ἢ οἱ φιλονείκως καὶ παρὰ τὸν κανόνα τῶν τριακοσίων τὴν ψῆφον λύσαντες, καὶ κατὰ πάντα τὴν σύνοδον ἀτιμάσαντες; Οὐ γὰρ μόνον οἱ Ἀρειανοὶ ἐδέχθησαν, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τόπου εἰς τόπον μεμελετήκασιν ἐπίσκοποι διαβαίνειν· Εἰ οὖν ἀληθῶς ἴσην καὶ τὴν αὐτὴν ἡγεῖσθε τιμὴν τῶν ἐπισκόπων, καὶ μὴ ἐκ τοῦ μεγέθους τῶν πόλεων . . . . κρίνετε τοὺς ἐπισκόπους, ἔδει τὸν

1) Bei dem Mangel an anderen Zeugnissen verweisen *Hefele* I. 214; 804[1]; *Sdralek* S. 911 u. a. auf c. 17 Arelat. (a. 314) »Ut nullus episcopus alienum inculcet episcopum«. Jedoch dieser Canon gehört zu jener grossen Klasse von Verboten, die gegen unbefugtes Uebergreifen in andere Diözesen durch Predigen, Ordination von Geistlichen etc. gerichtet sind (can. 13, 22 Antioch; c. 3 Sardic; c. 36 apost.). Möglich ist es ja immerhin, dass dieser Canon an die Bedrückung eines andern Bischofs zum Zwecke der Aneignung seiner Diözese denkt, etwa wie can. 11 Sard.

πεπιστευμένον μικρὰν μένειν ἐν τῇ πιστευθείσῃ, καὶ μὴ ἐξουθενεῖν μὲν τὸ πεπιστευμένον, μεταβαίνειν δὲ εἰς τὴν μὴ ἐγχειρισθεῖσαν ἵνα τῆς μὲν παρὰ Θεοῦ δοθείσης καταφρονῇ, τὴν δὲ τῶν ἀνθρώπων κενοδοξίαν ἀγαπήσῃ.[1]) Diese Worte enthalten einen Hinweis auf can. 15 Nic. und beweisen, dass man in der römischen Kirche diesen Canon nicht weniger als die übrigen nicänische Beschlüsse kannte und schätzte.[2]) Dass auch die Canones des Konzils von Sardica schon in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts im Abendlande bekannt und anerkannt waren, unterliegt für uns keinem Zweifel.[3])

Die ersten ausführlichen Nachrichten über den Zustand des Translationswesens in der römischen Kirche erhalten wir unter der Regierung des Papstes Damasus. Unter demselben fand eine Synode (a. 380) statt, deren can. 9 die damalige Praxis wiederspiegelt.[4]) Danach wurde jenen, die zu einem anderen Bischofssitze übergingen, so lange die Gemeinschaft verweigert, bis sie zu ihrer ersten Stadt zurückkehrten. Hatte aber hier unterdessen ein anderer ihre Stelle rechtmässig eingenommen, so sollten sie so lange der bischöflichen Würde entbehren, bis ihr früherer Sitz durch den Tod des an ihrer Stelle Geweihten wieder frei wurde. Der Canon zeigt zwar gegen can. 15 Nic., in dem von einer Ausschliessung überhaupt nicht die Rede ist, eine grössere Schärfe. Aber jene schwere Strafe, welche die Väter von Sardica in ihrer Erbitterung gegen die Arianer festgesetzt hatten, war in Italien nicht durchgedrungen.

Wenige Jahre später (a. 391) bestimmte eine Synode zu Capua,

---

1) ep. Julii ad Antiochenos cap. V. (a. 341) (M. P. L. 8,887 B—890 A); *Jaffé* No. 186.

2) Der römische Bischof war bekanntlich auf dem Nicänum durch die römischen Priester Victor und Vincentius vertreten. vgl. *Hefele* I, 292.

3) Wann das Abendland die Canones von Antiochien recipierte, ist unsicher. *Innocens I.* verwarf sie positiv (ep. 7 ad clerum et populum Constantinopolitanum cap. 3. 405; *Jaffé* No. 294; M. P. L. 20, 506 A); zuerst fanden sie in der sogenannten Versio prisca Aufnahme. vgl. *Maassen* S. 69 f., 94 ff.

4) Der Canon, wie ihn uns *Theodoret* h. e. l. V. c. 11 (M. P. Gr. 82. 1221 D—1224 A) überliefert hat, lautet: »Τοὺς δὲ ἀπὸ Ἐκκλησίων εἰς ἑτέρας Ἐκκλησίας μετελθόντας ἄρχι τοσούτου ἀπὸ τῆς ἡμετέρας κοινωνίας ἀλλοτρίους ἔχομεν, ἄχρις οὗ πρὸς αὐτὰς ἐπανέλθωσι τὰς πόλεις ἐν αἷς πρῶτον ἐχειροτονήθησαν. Ἐὰν δέ τις, ἄλλου ἀπὸ τόπου εἰς τόπον μετελθόντος, ἐν τόπῳ τοῦ ζῶντος ἐχειροτονήθη, ἄχρι τοσούτον σχολάσῃ ἀπὸ τοῦ ἀρχιερατικοῦ (andere Lesart: ἱερατικοῦ) ἀξιώματος ὁ τὴν ἰδίαν πόλιν καταλείψας, ἄχρις οὗ ὁ διαδεξάμενος αὐτὸν ἀναπαύσηται ἐν κυρίῳ.« (= c. 43 C. VII. qu. 1.) Die Canones dieser Synode sind in mehreren Handschriften dem Briefe des Damasus ad Paulinum (*Jaffé* No. 235; M. P. L. 13, 360 f.) angehängt mit der Ueberschrift »Confessio fidei catholicae«; nach der Zählung dieser »Confessio« ist der eben zitierte Kanon der neunte. Jedoch ist diese »Confessio« nur eine fehlerhafte Uebersetzung aus Theodoret h. e. l. V. c. 11. vgl. *Maassen*, S. 232—239, der stark zu der Ansicht neigt, dass diese canones zu Unrecht mit dem Briefe des Damasus verbunden werden.

dass keine »rebaptizationes, reordinationes vel translationes episcoporum« stattfinden sollten.[1])

Infolge dieser wiederholten Einschärfung des Translationsverbotes durch Synoden und die Päpste kam in der römischen Kirche und Italien dieses Verbot zur allgemeinen Anerkennung, so dass es im Altertum für Italien einer Neueinschärfung kaum bedurfte.[2])

Aber den Päpsten genügte es nicht, in ihrer nächsten Nähe, in Italien die kirchlichen Vorschriften über die Versetzung der Bischöfe beobachtet zu sehen: auch in den von ihnen abhängigen Provinzen waren sie eifrige Verfechter der kirchlichen Disziplin.

Zuerst, soweit wir sehen, machten sie in Gallien ihren Einfluss in diesem Sinne geltend. Die gallischen Bischöfe hatten sich mit verschiedenen Fragen nach Rom gewandt; diese wurden durch eine römische Synode unter Siricius oder Innocenz I. in einem Schreiben beantwortet, dessen 13. Kanon die Translationsdisziplin darlegt. Er bestimmt, dass die Bischöfe, welche zu einer anderen Stadt übergehen, behandelt werden sollen, »quasi relicta uxore ad alienam accesserint«. Zur Strafe sollen sie der bischöflichen Würde beraubt werden.[3]) Gegen die Disziplin, wie sie noch unter Damasus in Übung war, lässt sich eine entschiedene Verschärfung erkennen, da gegen unbefugte Transmigration die Absetzung verhängt wird; eine Rückkehr zur ersten Stadt wird nicht mehr gestattet.[4]) Während Damasus noch auf dem Standpunkte des can. 15 Nic. steht, beruft sich diese Synode auf einen Befehl der Väter, die Transmigration

1) Diese Bestimmung kennen wir nur aus can. 38 Carth. III. (a. 397) (*Mansi* III. 738; *Lauchert* S. 168) vgl. *Hefele* II. 52; *Rauschen*, Jahrbücher S. 343. — Man hat gesagt, dass in Italien und Afrika die Translation als eine Art »iteratio sacramenti« aufgefasst wurde; *Gonzales Tellez*, ad l. I Decret. tit. 7 No. 17 Commentaria perpetua Decretalium. Francof. 1690. I, 373 f.); Ῥάλλη S. 13; *Sdralek* l. c. 912. Ausser diesem Canon konnte ich jedoch für diese Behauptung keinen Anhaltspunkt finden.

2) Vielfach wird als Verbot der Bischofstranslation aufgefasst cap. 23 des Briefes des Gelasius ad episcopos per Lucaniam et Brutios et Siciliam (11 mart. 494. *Jaffé* No. 636; *Thiel* S. 375; *Maassen* S. 281—282). So von *Thomassin* V. 422; *Phillips* V. 428; *Hinschius* III. 306 u. a. Jedoch zeigt ein Vergleich des Wortlauts mit can. 16 Nic., can. 19 Sard., can. 20 Chalced., can. 13 Arles (443. 452?), dass Gelasius hier nicht die Bischöfe, sondern die niederen Kleriker im Auge hat, was dadurch zur Gewissheit erhoben wird, dass er klar unterscheidet zwischen einem, der übergeht, und einem »receptor eius atque provector«, der einen fremden Kleriker aufnimmt und ihm eine höhere Weihe gibt.

3) *Bruns* II, 280.

4) Diese Verschärfung wird von Paschas. Quesnellius, Opp. Leonis I. Venet. 1766. S. 1359 in die Zeit Leos I. verlegt. Allerdings finden wir sie bei Leo klarer und ganz unzweideutig ausgesprochen. Aber nimmt man die Worte unseres Canons, so wie sie liegen, so können sie nur so verstanden werden, dass ein solcher Bischof der Bischofswürde überhaupt, nicht bloss des angemassten Sitzes verlustig gehen solle.

wie einen Ehebruch zu bestrafen. Gemeint sind die Väter der Synode von Sardica, welche die zu ihrer Zeit bei Ehebruch eines Geistlichen noch übliche Strafe der öffentlichen Busse festgesetzt hatten.

In Gallien kam das Translationsverbot zur allgemeinen Anerkennung; ein hierselbst in der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts entstandener Canon bestimmt: »Ut episcopus de loco ignobili ad nobilem per ambitionem non transeat«.[1])

Wohl am meisten Gefahr für die Disziplin bestand in den illyrischen Provinzen. Durch ihre östliche Lage standen sie mehr unter dem Einflusse des Orients, wo nicht nur die unbefugten Übergänge viel häufiger waren, sondern wo auch in der Praxis viel leichter Dispensen gegeben wurden. Für diese Provinzen bestellte Damasus, um die Gerechtsame des römischen Stuhles besser wahren zu können, den Acholius, Bischof v. Thessalonich, als päpstlichen Vikar. Er schärfte ihm auch das Translationsverbot ein in einem Briefe, den er (ca. 380) an ihn und die anderen Bischöfe Macedoniens sandte.[2]) Er fordert die Bischöfe auf, in dem er sich auf

---

1) Can. 11. Statut. eccl. antiq. ed. *Ballerini* bei M. P. L. 56, 881 B. = c. 37. C. VII q. 1. Nach anderer Zählart ist es can. 27. ed. *Bruns* I. 144; *Maassen* 382 ff., *Hefele* 71—72; *M. Malorny*, La collection canonique des Statuta ecclesiae antiqua rapportée à son véritable auteur s. Césaire, évêque d'Arles in Congrès scientifique international des catholiques. Paris. 1888. II. 428—439 bezeichnet *Cäsarius v. Arles* als den Autor dieser Sammlung und hat sehr schwerwiegende Gründe beigebracht. Zustimmend äussern sich *Fr. Arnold* in Protest. Realencyclopädie III. 622 ff. Art. Caesarius v. Arles; *H. Moureau* in Dict. de théol. cath. fasc. XV. 1807. s. v. Carthage (Canon du soi-disant IV[e] concile de); *P. Lejay* ib. fasc. XVI. 2171. 2174, s. v. Césaire d'Arles u. a. — Neuestens behauptet *H. Brewers*, Kommodian v. Gaza. Paderborn 1906. S. 181 (Forschungen zur christl. Literatur und Dogmengeschichte VI. 1 u. 2) die Statuta eccl. ant. seien vom Bischof Hilarius von Arles vor 441 aus griechischen Quellen zusammengestellt und in den folgenden Jahren beendet. Den Beweis will er später erbringen. Der Unterschied in der Datierung ist hier nicht von Belang.

2) *Jaffé* No. 237. Illud praeterea commoneo dilectionem vestram, ne patiamini aliquem contra statuta maiorum nostrorum de civitate alia ad aliam traduci et deserere plebem sibi commissam: et ad alium populum per ambitionem transire. Tunc enim contentiones oriuntur, tunc schismata graviora accipiunt; cum et illi qui amiserint sacerdotem sine dolore animi esse non possunt et illi qui alterius civitatis acceperint episcopum, etiamsi gaudeant. invidiosum sibi intelligunt fore, sub alieno se agere sacerdote (ed. Coustant I 538—539); Petr. de Marca II. 55, Coustant. ib. und andere glauben, dass dieser Brief gegen die Translation Gregors v. Nazianz gerichtet sei. Dem widerspricht aber mit Recht *A. Merenda* (bei M. P. L. 13, 368 g.). Dieser Brief ist in der sog. Collectio Thessalonicensis auf uns gekommen, deren Echtheit von *J. Friedrich*, Ueber die Sammlung der Kirche von Thessalonich und das päpstliche Vikariat für Illyricum (Sitzungsberichte der Königl. bayrischen Akademie der Wissenschaften philos.-philol. und hist. Kl. 1891, 771 ff.) geleugnet wurde. Dieser fand von verschiedenen Seiten Zustimmung. Jedoch wurde die Echtheit mit durchschlagendem Erfolg verteidigt von *L. Duchesne*, L'Illyricum ecclesiastique (Byzantinische Zeitschrift I 1892. 530 ff.) und Eglises séparées. Paris. 1905[2]. S. 247 ff. *Robert v. Nostitz-Rieneck*, Die päpstlichen

die »statuta majorum« beruft, es nicht zu dulden, dass ein Bischof sein Volk im Stiche lasse und aus Ehrgeiz die Leitung eines anderen übernehme. Als Grund weist er auf die erbitterten Streitigkeiten und die tiefen Spaltungen, die daraus entstanden, hin.

Um die Mitte des 5. Jahrhunderts ist es Leo I., der es als nötig erachtet, dem Anastasius, einem Nachfolger des Acholius auf dem Stuhle von Thessalonich, das Translationsverbot ins Gedächtnis zurückzurufeu und ihm sein Verhalten in solchen Fällen vorzuzeichnen. Er schreibt ihm (ca. 446): »Si quis episcopus civitatis suae mediocritate despecta, administrationem loci celebrioris ambierit, et ad majorem se plebem quacumque ratione transtulerit, a cathedra quidem pellatur aliena, sed carebit et propria: ut nec illis praesideat, quos per avaritiam concupivit, nec illis quos per superbiam sprevit. Suis igitur terminis quisque contentus sit nec supra mensuram juris sui affectet augeri.« [1]) Wenn oben das Konzil unter Siricius vielleicht noch darüber einen Zweifel zuliess, ob man eine reuige Rückkehr zum ersten Sitze gestattete, so ist hier darüber jede Zweideutigkeit ausgeschlossen: wer eigenmächtig auf einen anderen Sitz sich drängt, den will Leo I. abgesetzt und nirgends mehr zugelassen wissen. Zum ersten Male ist hier die Strafe klar ausgesprochen, die auf lange Jahrhunderte im Abendlande die allgemein anerkannte Strafe werden sollte, ja die noch heutzutage als Strafe des unbefugten Übergangs Geltung hat. Diese Strafe war im Altertum umso härter, als seit 408 mit der Deposition als bürgerliche Rechtswirkung die sogenannte traditio curiae verknüpft war. [2])

Ebenso griffen die Päpste in Spanien ein. Hier scheint man ziemlich leicht Translationen vorgenommen zu haben, [3]) wie über-

---

Urkunden für Thessalonike und deren Kritik durch Prof. *Friedrich* (Zeitschrift f. Kath. Theol. XXI. 1897 1—50). vgl. hierüber die bei *Sägmüller*, K.-R. S. 333[4] zit. Literatur.

1) ep. 14 ad Anastas. episcop. Thessal. cap. 8 (ed. *Ballerini* bei M. P. L. 54, 674 A); *Jaffé* No. 411; c. 31. C. VII. q. 1. *Sdralek* II, 912 hält ein in griechischer Sprache überliefertes Fragment, das die Ueberschrift trägt: »Λέων ἐπίσκοπος Ῥώμης Ἀναστασίῳ Θεσσαλονίκης (ed. Ballerini pars II Append. II fragment III. bei M. P. L. 54. 1262 C.) für echt. Der erste Teil ist nun allerdings eine griechische Paraphrase des zitierten echten Briefes. Der 2. Teil aber (von Ἴσθι ἀδελφὲ ποθεινότατε« an) ist eine Paraphrase einer Stelle aus Ps.-Pelagius II. ad Benignum archiepiscop., einer Fälschung Ps.-Isidors (ed. *Hinschius* S. 726). — Das genügt zum Beweise, dass das Fragment unmöglich echt ist, obwohl auch schwerwiegende innere Gründe aufgeführt werden könnten.

2) L. 39. Cod. Theod. de episc. 16, 2; vgl. noch L .53. § 1. C. de episc. 1. 3; c. 14 Nov. CXXIII. vgl. *Löning* I. 190 f.; *Hinschius* IV. 728[3]; *H. Jos. Schmitz*, Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren. Düsseldorf 1898. S. 83 f.; *Kober*, Die Deposition (l. c.) S. 86.

3) Nach *Hefele* II 592, nach ihm *Vehring-Phillips* VIII. I. 180 hätte die Synode von Tarragona in ihrem Schreiben an Hilarius (*Thiel* S. 157) be-

haupt die ganze kirchliche Disziplin etwas gelockert war. Hiergegen einzuschreiten nahm nun Papst Hilarius Veranlassung, als Irenäus, ein Suffragan des Erzbischofs Nundinarius von Barcelona, auf dessen Wunsch vom Volke, dem Klerus und vielen Mitbischöfen zum Metropolitan von Barcelona erwählt wurde. Eine Synode zu Tarragona (a. 364),[1]) an ihrer Spitze Ascanius von Tarragona, stimmte in Anbetracht des Nutzens für die Kirche Barcelona bei und zeigte dem Papste die Wahl an, mit dem Ersuchen um Bestätigung des Neugewählten.[2]) Dieser Brief kam im November auf einer römischen Synode in der Basilika der hl. Maria[3]) zur Verlesung, stiess aber auf heftigen Widerspruch. In ihrem Antwortschreiben[4]) wies die Synode die spanischen Bischöfe auf das Translationsverbot des Konzils von Nicäa hin und beklagt es, dass sie den Irenäus zum Übergange verleiten wollten. Daher müsse Irenäus zu seiner Kirche zurückkehren und aus den Klerikern der Kirche von Barcelona selbst müsse einer zum Bischof geweiht werden. In einem zweiten Briefe des Papstes an Ascanius[5]) fordert er ihn auf, den Irenäus zur Rückkehr zu seiner Stadt zu zwingen. Folge derselbe nicht willig, so solle er von dem geistlichen Stande ausgeschlossen werden. Diese Strafbestimmung ist allerdings milder als jene, die Leo I. bei unbefugten Translationen verhängte. Daraus braucht man aber nicht zu schliessen, dass der Nachfolger Leos I. prinzipiell in der Strenge nachgelassen habe;[6]) denn wie er selbst sagt, verfügt er dies »sola humanitate« d. h. nach dem damaligen Sprachgebrauch, er erteilte ihm eine Dispens von der Strafe, war doch Irenäus durch die Tat-

merkt, »dass ähnliche Fälle (scil. Translationen) bei ihnen schon oft vorgekommen seien«. Worauf sich *Hefele* stützt, ist nicht recht ersichtlich; sollten aber die Worte: . . . »Factum nostrum, quod tam voto pene omnis provinciae quam exemplo vetustatis in notitiam vestram defertur . . .« gemeint sein, so ist zu bemerken, dass grammatisch allein die Auffassung von *Thiel* S. 157[3] haltbar ist, wonach die Synode die Anzeige der Wahl beim Papste durch das »exemplum vetustatis« begründet.

1) vgl. *Hefele* II. 592; *B. Gams*, Die Kirchengeschichte von Spanien. Regensbg. 1874. II. I 430 f.

2) ep. episcop. Tarraconens. ad Hilarium P. (a. 464. 465?) (*Thiel* 157 f.).

3) *Hefele* II. 592 f.; *Thiel* 159 ff.

4) ep. 16 Hilari ad Ascanium et reliquos episc. Tarraconensis provinciae (*Thiel* 165—169) (30. Okt. 465) *Jaffé* No. 560: cap. II. In quorum (318 sanctorum patrum) contumeliam superbo spiritu etiam pars illa contemnitur, qua vetatur, ne quis relicta ecclesia sua ad alteram transire praesumat. Quod nimis improbe conniventibus et . . , vobis quaerentibus, Irenaeus episcopus conatur admittere ... cap. IV. Unde remoto ab Ecclesia atque ad sua remisso Irenaeo sedatis per sacerdotalem modestiam voluntatibus, quae per ignorantiam ecclesiasticarum legum desiderant, quae non licet obtinere . . .

5) ep. 17. Hilarii ad Ascanium. *Jaffé* No. 561; *Tiel* S. 169 f.

6) So *Paschas*, *Quesnellius* Anm. 17. ad ep. 14 Leonis I. (bei M. P. L. 54. 1321 f.) der meint, Hilarius sei der Verordnung des Konzils von Chalcedon gefolgt, das die harte Strafe Leos I. gemildert habe.

sache entschuldigt, dass das Provinzialkonzil von Tarragona ihm den Übergang erlaubt und man die Bestätigung Roms nachgesucht hatte. Die spanischen Wähler hinwieder entschuldigte die römische Synode, indem sie Unkenntnis der Canones annahm.

In der afrikanischen Kirche war das Translationsverbot ebenfalls rezipiert und fand im Falle des Bischofs Cresconius v. Villa regis, der eigenmächtig den Stuhl v. Tubunae an sich gerissen hatte, — es ist dies der einzige Fall einer eigenmächtigen Translation, der man im Abendlande während des Altertums begegnet — seine Anwendung. Auf der Synode zu Hippo (a. 393) kam der Fall zur Verhandlung und es wurde folgender Beschluss gefasst: (can. 8) Der Bischof Cresconius von Villa regis soll mit seiner Kirche zufrieden sein und auf den Stuhl von Tubunae keine Ansprüche machen; überhaupt soll niemand sich eine fremde Gemeinde anmassen.[1]) Jedoch Cresconius gehorchte nicht. Auf der dritten Synode von Karthago (a. 397) erschienen die Bischöfe Honorius und Urbanus, als Gesandte der Provinz Mauretania Stifensis und klagten gemäss ihrem Auftrag, unter Hinweis auf die Synode von Capua, welche die Wiedertaufe, die Reordination und die Translation verboten hatte, Cresconius habe die an ihn ergangene Aufforderung missachtet und die angemasste Kirche noch nicht verlassen; sie bitten daher den Statthalter der Provinz zu Hilfe rufen zu dürfen, um Cresconius, der sanfter Ermahnung unzugänglich sei, vollständig auszuschliessen (auctoritate judiciaria protinus excludatur), was denn die Synode auch gewährte.[2]) Noch einmal befasste sich eine afrikanische Synode[3]) (a. 401) mit Cresconius: sie liess ihn unter schwerer Strafandrohung ersuchen, auf dem nächsten Konzil zu erscheinen. Nach der Disziplin der afrikanischen Kirche, wie wir sie aus dem Falle Cresconius herauszulesen vermögen, war jede eigenmächtige Translation verboten. Kam trotzdem eine solche vor, so wurde der betreffende Bischof in Güte aufgefordert, zu seiner Kirche zurückzukehren. Folgte derselbe nicht, so wurde er eventuell mit Gewalt vertrieben. Die Afrikaner kannten eben vor dem Jahre 418 die sardicensischen Bestimmungen noch nicht[4]) und standen auf dem Boden des can. 15 von Nicäa.



1) *Hefele* II, 55; *Mansi* III, 917; *Bruns* I, 136.

2) C. 1 Carth. III. (a. 397) (can. 48 des Konzils von Karthago vom Jahre 419); *Mansi* III. 926; *Hefele* II. 67.

3) Conc, Carth. VI. (a. 401). Der betreffende Canon ist nur durch *Dionys. Exiguus* erhalten und bildet den can. 77 seines »synodus apud Carthaginem Africanorum«. ed. Voellus et Justellus bei M. P. L. 67; 206 A. Nach *Hefele* II. 84 bildete dieser Teil einen Anhang zu can. 11.

4) vgl. *Maassen* S. 56.



Weitere Nachrichten über die Weiterentwicklung der Translationsdisziplin in der afrikanischen Kirche sind recht spärlich. Nur der hl. Augustin berührt sie einmal, ohne dass wir aus seinen Worten mehr ersehen könnten, als dass eben das Verbot zu Recht bestand. Er musste nämlich einen jugendlichen Bischof von Fussala wegen verschiedener Vergehen strafen; er tat dies, indem er ihn zwar in seiner Diözese beliess, aber einen Teil derselben seiner Jurisdiction entzog.[1]) Wie er selbst an den Papst Cölestin berichtet, wählte er diesen Weg »damit man nicht sage, er sei unerlaubter Weise und gegen die Beschlüsse der Väter auf einen anderen Bischofsstuhl transferiert worden».

So wurde hauptsächlich unter dem Einflusse der Päpste im ganzen Abendland das Verbot der Translation der Bischöfe durchgeführt. Vom 6. Jahrhundert an hielt man eine besondere Neueinschärfung nicht mehr für nötig: bis zu Ende des Altertums hat weder ein Papst noch eine Synode dieses Verbot erneuert.[2]) Die Aufgabe aber, die Translationsdisziplin zu erhalten, fiel von nun an grösstenteils den Kanonensammlungen zu, die ja durch ihre weite Verbreitung und ihr hohes Ansehen für das gesamte Rechtsleben der Kirche von der weittragendsten Bedeutung wurden.

Die vom skytischen Mönche Dionysius Exiguus um 500 veranstaltete Sammlung des kirchenrechtlichen Materials übertrifft an Wichtigkeit und Nachhaltigkeit des Einflusses alle übrigen.[3]) Dionysius nahm die canones der Synoden von Nicaea, Antiochien, Sardica und Chalcedon und damit deren Bestimmungen über die Translation der Bischöfe in seine Sammlung auf. Voran aber stellte er in lateinischer Übersetzung die 50 ersten apostolischen Canones,

1) ep. 209 ad Coelestin P. (a. 423) cap. 7 (M. P. L. 33. 953 ff.). vgl. *Hinschius* IV. 730[3]. Ebenso wird wohl die Strafe des Bischofs Laurentius beschaffen gewesen sein, von dem Augustin l. c. cap. 8 spricht. Die Worte, die er ihm in den Mund legt, lauten wenigstens dem Ausspruche des Bischofs von Fussala (Augustin ib. cap. 7) sehr ähnlich. *Hinschius* (l. c.) erblickt bei Laurentius, ohne hinreichenden Grund, eine Strafversetzung »von einer grösseren und angeseheneren Diözese auf eine kleinere und schlechtere«. Da er nur diese einzige Stütze für diese angebliche Art der Strafversetzung beibringt, so brauchen wir uns nicht des weiteren mit dieser problematischen Art der Translation zu befassen.

2) Die angebliche von *Hefele* III, 104 u. a. in das Jahr 658 verlegte Synode von Nantes, deren can. 8 und 16 für die Translationsdisziplin einige Ausbeute bieten, ist nach den neueren Untersuchungen von *E. Seckel*, Studien zu Benedictus Levita I (Neues Archiv der Gesellschaft für ält. deutsche Geschichtskunde XXVI (1901) S. 39 ff.), wofern sie nicht ganz apokryph ist, in das 9. Jahrhundert zu verweisen. Sicher unecht ist nach *Seckel* l. c. S. 45 ff. can. 16; er stimmt wörtlich überein mit *Hincmar*, Capitula presbyteris data anno 852. I. cap. 17 (M. P. L. 125, 778 B. C.).

3) ed. *Voellus* et *Justellus*, bei M. P. L. 67, 135 ff.; vgl. *Maassen* S. 422 ff.

die so mit dem für uns so wichtigen can. 15 zur allgemeinen Kenntnis des Abendlandes kamen. Unter die Dekretalen der Päpste, deren er ebenfalls eine grosse Zahl sammelte, reihte er besonders jene Leos I. an Anastasius von Thessalonich, welche die Strafe für unbefugte Transmigration, die Deposition, am klarsten ausspricht, ein.[1])

Eine ganze Reihe der im Altertum nach der Dionysiana entstandenen allgemeinen Sammlungen haben aus jener geschöpft und ihr die Bestimmungen über die Bischofstranslation entlehnt.[2]) In Gallien, wo schon zur Zeit des Dionysius Exiguus die grösstenteils aus der Versio Isidoriana und Prisca geschöpfte Collectio Quesnelliana entstanden war,[3]) kam ebenfalls die Dionysiana bald zu höchstem Ansehen; ja sie sollte hier in der Gestalt der Dionysio-Hadriana alle übrigen geradezu verdrängen.[4])

In Spanien hatte schon der Bischof Martin von Dumio nach 563 eine kleine Sammlung, die sogen. Capitula Martini verfasst: cap. 6, dem can. 21 Antioch. zu Grunde gelegt ist, verbietet dem Bischofe streng, seine Diözese im Stich zu lassen und zu einer anderen überzugehen, selbst wenn er dazu aufgefordert oder gedrängt werden sollte.[5]) Aber ungleich wichtiger wurde hier die nach dem Übertritt des Königs Reccared zur katholischen Kirche (a. 589) zusammengestellte und als offizieller Codex erscheinende Collectio Isidoriana, die wieder die Dionysiana vollständig aufgenommen hat. In der Ende des 7. Jahrhunderts geordneten sogen. systematischen Isidoriana, ist der ganze die Translation betreffende Rechtsstoff im 58. Titel des ersten Buches zusammengefasst unter der Rubrik: »De sacerdotibus cunctisque clericis desertoribus et non transferendis in alienum locum.«[6])

---

1) Decret. Leonis I. No. XXXVIII. (M. P. L. 67, 294 C. D.). Die Ueberschrift lautet hier: Ut si quis episcopus suam deserens civitatem majorem sedem ambitus causa petierit, nec illam obtinere poterit et sua carere debebit.

2) vgl. *Maassen* S. 437 ff. Diese Sammlungen sind zum geringsten Teile gedruckt.

3) vgl. *Maassen* S. 486—500.

4) Hadrian I. machte im Jahre 774 die Dionysiana in etwas veränderter Gestalt Karl dem Grossen zum Geschenk; vgl. *Maassen* S. 441 ff.; auf der Reichsversammlung zu Aachen (a. 802) wurde sie dann zum allgemein gültigen Gesetzbuch der fränkischen Kirche erklärt. vgl. Annal. Laurisham. ad an. 802 (Mon. Germ. hist. Script. I. 39); *Abel* und *Simson*, Jahrbücher des fränkischen Reichs unter Karl dem Gr. Berlin I². 1888. 179 f.

5) *Bruns* II. 43, vgl. *Maassen* S. 802 ff. Cap. 5 (Bruns l. c.), dem can. 15 Nic. nachgebildet, richtet sich, wie die Ueberschrift lehrt, gegen die Translation der niederen Kirchendiener. Wenn daher im Schlusssatz neben den Presbytern und Diakonen die Bischöfe genannt sind, so ist dies wohl durch ein Versehen des Verfassers zu erklären.

6) M. P. L. 84, 44 f. vgl. *Maassen* S. 667—716. Unter »sacerdotes« sind hier die Bischöfe zu verstehen; vgl. *Du Cange*, Glossarium. Niost. 1886. VII. 254 s. v. sacerdos.

In Afrika endlich schöpfte zwar Fulgentius Ferrandus noch aus der isidorischen Version; in Titel 18 seiner Breviatio Canonum (vor 546) fasst er die Translationsverbote der griechischen Konzilien zusammen mit den Worten: »Ut episcopi vel clerici de civitate ad civitatem non transeant, neque de provincia ad provinciam.« [1]) Aber in der Concordia canonum des Bischofs Cresconius (ca. 690) ging die Dionysiana ebenfalls vollständig auf. Auch die beiden ersten sardicensischen Canones übernahm er in Titel CXLVII und CXLVIII; dem ersten setzte er die Rubrik: »De episcopis etiam laica communione privandis, qui civitates mutaverunt« voraus; dem zweiten aber: »Item si per ambitionem sedem mutaverint, nec in exitu communionem saltem laicorum consequantur.« [2]) Diese beiden Rubriken beweisen nicht bloss, dass das Translationsverbot in Afrika in Geltung blieb, auch über die Strafe der Transmigration geben sie uns erwünschte Auskunft; denn sie sind doch nur so zu verstehen, dass übergehende Bischöfe in den Rechtszustand der Poenitenten versetzt werden sollen; hiermit war nämlich die Verweigerung der communio laicalis identisch. [3]) War aber der Übergang aus Ehrgeiz erfolgt, so sollte der betreffende Bischof, wie es in der zweiten angeführten Rubrik heisst, »selbst in der Todesstunde, nicht einmal die Laienkommunion erhalten.« Dabei ist aber nicht aus dem Auge zu verlieren, dass die alte Strenge, die soweit ging, dass man für gewisse Verbrechen selbst in der Todesstunde jegliche Gemeinschaft versagte, zur Zeit des Cresconius längst vorüber war; den Sterbenden gewährte man immer wenigstens das Viaticum. [4]) Dass ein derart büssender Bischof keine Diözese mehr zu verwalten vermochte, ist selbstverständlich. [5])

Dass auch im übrigen Abendlande Bischöfe, die ungerechtfertigter Weise zu einer anderen Diözese übergegangen waren, ausser der Deposition, auch Bussübungen übernehmen mussten, ist deshalb wahrscheinlich, weil die Deposition seit Gregor I. fast immer mit der Verweisung in ein Kloster (detrusio in arctum monasterium) zum Zwecke der Übernahme der Busse verbunden erscheint. [6]) Die

---

1) M. P. L. 67, 950 C; vgl. *Maassen* S. 799—802.
2) M. P. L. 88, 889 f.; vgl. *Maassen* S. 806—813.
3) vgl. *Jos. Schmitz*, Die Bussbücher (l. c.) S. 73 ff.
4) vgl. ep. 6 Innocentii I. Exuperio episcopo Tolosano cap. II (M. P. L. 20. 498 A) *Jaffe* No. 293; *Frank* l. c. 890 ff.: *Schmitz* l. c. 76 ff.; *Hinschius* IV. 798.
5) vgl. *Hinschius* IV. 739[5].
6) vgl. *Kober*, Die Deposition S. 67 ff.; *Hinschius* IV. 815. 816[4. 5. 7.], 817; *Schmitz* l. c. S. 83.

Canones von Sardica werden auch hier in derselben Richtung eingewirkt haben.

So sehen wir, wie die Päpste, die Synoden und die Kanonensammlungen zusammenwirkten, um das Translationsverbot dem Rechtsbewustsein der Zeitgenossen tief einzuprägen und ihm zu allgemeiner Beobachtung zu verhelfen. Verletzungen desselben blieben das Altertum hindurch äusserst selten. Von Gregor I. berichtet Johannes Diaconus ausdrücklich, dass er niemals eine Translation zuliess.[1]) Gegen Ausgang des Altertums bestand schon eine besondere Vorschrift, die bestimmte, dass für den päpstlichen Stuhl nur ein Priester oder Diakon, nicht aber ein Bischof, gewählt werden dürfe.[2]) Kam doch vielleicht eine eigenmächtige Transmigration vor, so schritten die Päpste mit den kanonischen Strafen ein. Dies bezeugte das Verhalten Gregors II. gegenüber Petrus, Bischof von Pola im Jahre 725.[3]) Dieser war »unter Missachtung der kanonischen Vorschriften« zum Patriarchalsitz von Grado übergegangen. Daher schritt Gregor II. gegen ihn ein. Durch die Bitten der Bischöfe und des Volkes der Provinz Venetien und Istrien liess er sich jedoch bewegen, die Strafe zu mildern. Er schreibt ihnen in einem noch erhaltenen Briefe,[4]) dass »Petrus eigentlich auf Grund der Vorschriften der Väter aus dem Collegium der Bischöfe ausgestossen und des bischöflichen Amtes entkleidet« werden müsste; auf ihren Wunsch jedoch erteile er ihm eine Dispens und erlaube ihm, zu seinem ersten Sitze zurückzukehren, aber nur unter der Bedingung, dass er sein Leben lang Busse tue.

Neben den eigentlichen Translationsverboten gab es aber noch mehrere andere Bestimmungen, welche der Translationsdisziplin sehr zu statten kamen, sie stützten und förderten. Besonders ist es Eine, auf die wir hier hinweisen müssen: die gesetzlich festgelegte Bestimmung nämlich, dass der Bischof einer Stadt »de gremio ec-

---

1) *Johannes Diaconus*, S. Gregorii Magni Vita l. III. c. 18 (M. P. L. 75, 141 B.) . . . nunquam tamen episcopum ab integritate suae ecclesiae vel ipse in aliam commutavit vel sub quacumque occasione migrare consensit . . .

2) Ordo romanus IX. c. 5: »Summus . . . pontifex eligitur unus de cardinalibus . . . aut presbyter aut diaconus; nam episcopus esse non poterit (ed. *Mabillon* bei M. P. L. 78, 1006 B.). Das Alter dieses »Ordo« ist nicht ganz sicher; man ist versucht, ihn »für älter zu halten, als selbst das Gelasianum und Gregorianum«. (*V. Thalhofer*, Handbuch der kath. Liturgik. Freiburg 1894. 2. Aufl. bearb. von Ad. Ebner. S. 48). Nach *J. Kösters*, Studien zu Mabillons römischen Ordines, Münster 1905, soll der 9. Ordo aus dem Ende des 7. oder dem Anfang des 8. Jahrh. stammen.

3) Also noch innerhalb der sog. römischen Periode des Kirchenrechts. vgl. *Stutz*, K.-R. S. 820.

4) ep. 10. Gregorii II. episcopie et cuncto populo Venetiae et Istriae. (1 Mart. 725.) Mon. Germ. hist. epist. III. 700 f.; *Jaffé* No. 2172.

clesiae«, d. h. aus den Reihen des Klerus der Stadt selbst gewählt werden müsse, sofern nicht bloss zur Übernahme des Bischofsamtes ungeeignete Geistliche vorhanden waren.[1]) Spuren dieser Vorschrift fanden wir bereits in der Zeit vor dem 4. Jahrhundert;[2]) im Laufe des 4. und des 5. Jahrhunderts aber wurde sie durch die Päpste und Synoden wiederholt eingeschärft und durchgeführt.[3]) Diese Bestimmung stellt aber selbst geradezu ein indirektes Translationsverbot dar. Eine weitere, wenn auch nicht so wirksame Stütze, musste die Translationsdisziplin in der Residenzpflicht finden, die den Bischöfen verbot, ihre Stadt auf längere Zeit zu verlassen und dieselben so ebenfalls an ihre Stadt band.[4])

Das Gesammtbild der gegen die Translation der Bischöfe gerichteten Bestrebungen gestaltet sich für das Abendland bedeutend verschieden von jenem, welche im Orient sich darbot. Sehr hoch ins Altertum hinaufreichende Zeugnisse für die Existenz des Translationsverbots besitzen wir hier nicht: das erste stammt von Julius I. etwa aus dem Jahr 340. Dass aber das Translationsverbot des Konzils von Nicaea hier sofort rezipiert wurde, kann nicht bezweifelt werden. Noch im Jahre 380 stand Papst Damasus auf dem Standpunkt dieses Konzils. Um die Wende des 5. Jahrhunderts ging aber dann, wohl unter dem Einfluss des sardicensischen Canones, die Strafe in Deposition — damals die schwerste Strafe, die noch über Kleriker verhängt wurde — über. Im Laufe des 5. Jahrhunderts bemühten sich dann die Päpste, das Translationsverbot in den verschiedensten Ländern zur Anerkennung zu bringen. In Gallien, in Spanien, in Illyrien griffen sie mit Erfolg ein; wenn ein Bischof eigenmächtig eine andere Diözese an sich riss, oder wenn eine ganze Synode aus unzureichenden Gründen einen Bischof zu versetzen wünschte, traten sie solchem Beginnen energisch entgegen. In Afrika stand das Verbot ebenfalls in hohem Ansehen; eine einzige eigen-

---

1) *Paschas. Quesnellii* nota 14 in epist. 12 Leonis I. (M. P. L. 54. 1320 f.); *Thomassin* Pars II. l. III. cap. 35 (VI. 270 ff.); *Löning* I. 128; *Hinschius* II. 492; *Wernz* II. 412.

2) vgl. oben S. 214.

3) vgl. epist. Julii I' ad Antiochenos cap. 14 a. 341 (M. P. L. 8. 895 f.) *Jaffé* No. 186; Epistola synodica synodi in Illyrico habita (a. 375) (M. P. Gr. 82. 1140 B); *Optat. Milevit*, De schismate Donat. l. II. c. 4. (M. P. L. 11, 953 A. mit Note 59 und 60); *Siricius* ep. 4. ad Anysium Thessal. (a. 385) (M. P L. 13. 1148 f) *Jaffé* No. 257; *Coelestin* ep. 2 ad episcopos Galliae cap. 4 u. 5 (a. 428) (M. P. L. 56. 578 B—579 B) *Jaffé* No. 369; (= c. 12, 13 D 61.); Leo I. ep. 14 ad. Anastas. Thessal. c. 6 (a. 444) (M. P. L. 54. 616) *Jaffé* No. 404 (= c 19. D. 63).

4) vgl. *Sägmüller* S. 224[3]; *Hinschius* III. 221; *Wernz* II. 554 f. *Scherer* I. 435 ff.

mächtige Transmigration beschäftigte hier nicht weniger als 3 Synoden. So kam im ganzen Abendlande das Translationsverbot in Anerkennung und hohe Achtung; Verstösse dagegen kamen nur äusserst selten vor. Vom 6. Jahrhundert an übernahmen die Kanonensammlungen die Aufgabe, das Translationsverbot in Anerkennung zu erhalten. Einen Wechsel der Disziplin lassen sie aber nicht erkennen: bis zu Ende des Altertums blieb die Translation unter Strafe der Absetzung verboten.

b) Die Translation vakanter Bischöfe.

Wie im Orient, so konnte es auch im Abendlande geschehen, dass Bischöfe stellenlos wurden. Es geschah hier ziemlich häufig, dass für eine Stadt geweihte Bischöfe gar nicht angenommen wurden; denn das Recht der Parochianen, den Bischof, wenn er nicht dem »gremium ecclesiae« entnommen war, nach eigenem Gutdünken anzunehmen oder zurückzuweisen, wurde hier stark betont.[1]) Später, gegen Ausgang des Altertums mehrten sich dann jene Fälle, wo Bischöfe vor einbrechenden Feinden, hauptsächlich den Germanen, flüchten mussten und so ihren Sitz verloren. Wie verhält es sich nun im Abendlande mit der Versetzung dieser beiden Arten von vakanten Bischöfen, war sie erlaubt oder gesetzlich verboten? Dies ist die Frage, die wir jetzt einer näheren Prüfung unterziehen müssen.

In der Literatur wird fast allgemein die Versetzung vakanter Bischöfe als verboten hingestellt. Man tut dies, indem man, sei es ausdrücklich, sei es stillschweigend, voraussetzt, dass die hier aufgestellten Translationsverbote auch die Translation solcher Bischöfe untersage. — Wir müssen hier wiederholen, was wir schon oben bei der Besprechung der Versetzung vakanter Bischöfe im Orient bemerkten, dass nämlich ein solches Verfahren durchaus unzulässig ist. Alle im Abendlande aufgestellten Verbote, seien es Synodalbeschlüsse oder Papstdekretalen, sind gerichtet gegen die Besteigung eines anderen Stuhles durch einen Bischof, der im ruhigen Besitze des eigenen sich befindet, also gegen die eigentliche Translation; kein einziges aber lässt sich seinem Wortlaute nach auf einen Bischof anwenden, der durch die äusseren Umstände gezwungen wurde, seine Stadt zu verlassen, oder der gar nie eine solche angetreten hatte.[2])

1) Es galt als ein schimpfliches Zeichen, wenn der Bischof nicht dem »Schosse der Kirche« entnommen wurde. vgl. *Löning* I. 116 ff.

2) Man vergleiche z. B. nur einmal die Art, wie *J. Friedrich*, Ueber die Sammlung der Kirche von Thessalonich und das päpstliche Vikariat für Illyricum (l. c.) S. 854 die Bestimmung Leos I. in dem Briefe an Anastasius

Ferner scheint es, dass man bis jetzt zu Unrecht versäumt hat, eine Scheidung zwischen diesen beiden Arten vakanter Bischöfe vorzunehmen. Mit welchem Rechte nimmt man denn von vornherein an, dass in beiden Fällen dieselben Regeln gelten? — Die vertriebenen Bischöfe blieben doch die rechtmässigen Vorsteher ihrer Gemeinde, auch nach ihrer Vertreibung; diese allein vermag sicherlich nicht das geistige Eheband, das sie mit ihrer Diözese verbindet, zu lösen; daher kann man sie auch nur im uneigentlichen Sinne als vakante Bischöfe bezeichnen. Bei ihrer Erhebung wurden ferner so eigentümliche juristische Formalitäten — dieselben sollen später im einzelnen dargelegt werden — innegehalten, dass manche darin ein eigenes Institut der kirchlichen Disziplin erblicken wollen. Eine getrennte Behandlung erscheint daher unbedingt geboten.

Es sind zwei Beispiele von Erhebungen nicht rezipierter Bischöfe auf andere Stühle im Abendlande überliefert, auf die man sich beruft; in den begleitenden Nebenumständen will man einen Beweis dafür erblicken, dass diese Erhebungen nur auf Grund einer Dispens möglich waren, somit dass ein Gesetz bestand, das dieselben verbot. Es ist daher nötig, des näheren auf dieselben einzugehen.

Der erste solche Fall, auf den man hinweist, ist die in der Literatur viel besprochene Erhebung des Perigenes.[1] Perigenes aus Korinth war zum Bischof von Patras geweiht, aber hier gar nicht aufgenommen worden; daher kehrte er in seine Vaterstadt zurück. Sein Leben war so untadelig, dass eine Synode einige Jahre später ihn zum Metropoliten erwählte. Um die Bestätigung ihrer Wahl zu erlangen, wandte diese sich an den Papst Bonifaz I. Dieser aber verwies die Angelegenheit zurück an Rufus von Thessalonich, den apostolischen Vikar von Illyricum, und trug ihm auf, er

---

von Thessalonich auf Perigenes (vgl. unten) anwendet. Er reisst die Worte: »et ad majorem se plebem quacunque ratione transtulerit« aus dem Zusammenhang und findet, dass sie »den Fall Perigenes geradezu verbieten«. Dabei ist dies aber der einzige Satzteil, der sich seinem Wortlaute nach vielleicht auf Perigenes anwenden liesse. Bedenklich ist schon, dass es heisst: »se . . transtulerit« also wohl ebenfalls eine eigenmächtige Transmigration treffen soll, die bei Perigenes nicht vorlag. Aber sonst musste Friedrich an jedem Satzteilchen sehen, dass der Schreiber unmöglich Fälle, wie den des Perigenes, im Auge haben konnte.

1) Die hauptsächlichsten Quellen für das Folgende sind 2 Briefe Bonifaz' I. an Rufus von Thessalonich: ep. 4 (11. Septemb. 419) (ed. Constant. bei M. P. L. 20, 760 f.) *Jaffé* No. 350; ep. 5 (ohne Datum) (ibid.) *Jaffé* No. 351 und ep. 15 ad Rufum et ceteros episcopos, per Macedoniam, Achaiam (11. Mart. 422) (ibid. 779 ff.) *Jaffé* No. 365; ferner Socr. h. e. l. VII. c. 36 (M. P. Gr. 67. 820 A). — Auch diese Briefe des Bonifaz gehören der Collectio Thessalonicensis an, deren Echtheit angezweifelt wurde. Vgl. oben S. 628[2]. Ueber Perigenes vgl. noch *Bianchi* V. 1. S. 433 ff.; *Hefele* II. 135 f.; *Hergenröther* I. 565 f.

solle die ganze Angelegenheit untersuchen und einen Bericht einsenden, damit der durch das Recht vorgeschriebene Gang gewahrt bleibe. Dies tat dieser denn auch, worauf Bonifaz den Perigenes als Metropolitan von Corinth anerkannte. — Fragen wir nun, ob Bonifaz in der Tatsache, dass Perigenes für Patras geweiht worden war, ein Hindernis für seine Erhebung auf den Stuhl von Corinth erblickte, so müssen wir doch wohl im verneinenden Sinne antworten.[1]) Denn es lässt sich aus allen drei Briefen Bonifaz' auch gar nichts für eine solche Ansicht Bonifaz' anführen, keine Spur von einer etwa erteilten Dispens. Bonifaz wollte, dass alles den Gang gehe, der für jede Ernennung eines Metropoliten vorgeschrieben war;[2]) und doch ist es kaum denkbar, dass der Papst, wenn er ein kanonisches Hindernis erblickte, dasselbe nicht erwähnt hätte.

Jedoch in Illyrien stiess die Entscheidung Roms auf Widerstand; die dortigen unter byzantinischer Herrschaft stehenden Bischöfe ergriffen überhaupt nur zu gern jede Gelegenheit, um gegen Rom Stellung zu nehmen und wurden auch diesmal dazu von Konstantinopel aus aufgereizt.[3]) Sie wollten zu Corinth eine Synode veranstalten, auf der das Recht des Perigenes auf den Bischofsstuhl auf Grund einer Anklage, die inzwischen gegen ihn aufgetaucht war, als zweifelhaft erwiesen werden sollte. Welches die Anklage war, wissen wir nicht mit Bestimmtheit; möglich ist es immerhin, dass sie die Erhebung des Perigenes für eine unerlaubte Translation hielten.[4]) Im nahen Orient hielt man ja damals, wie wir sahen, die Erhebung eines nicht rezipierten Bischofs auf einen andern Stuhl für verboten. Von diesen Machenschaften erfuhr nun Bonifaz und schickte einen heftigen Brief an die Bischöfe von

1) So auch *Coustant* bei M. P. L. 20. 779 d; *Friedrich*, Die Sammlung der Kirche von Thessalonich S. 856 ff.; Er sagt: »Der Verfasser (Bonifaz) tut als ob sie (die Translationsverbote) gar nicht vorhanden wären«. Diese Tatsache benützt er dann, um gegen die Echtheit der Collectio Thessalonicensis zu polemisieren, indem er die Existenz eines Translationsverbots für nicht rezipierte Bischöfe voraussetzt. — Gewöhnlich wird als selbstverständlich angenommen, dass Bonifaz eine Dispens erteilt habe. So *Zaccaria* S. 195; *Bianchi* l. c.; *Phillips* V. 376: *Sdralek* S. 912; *Stiegler* S. 86 u. a.

2) Ueber die Ernennung eines Metropoliten im Vikariatsbezirk Illyrien vgl. *Leo I.* ep, 14 ad Anastas. Thessalon. (a. 444?) (M. P. L. 54. 673 B) *Jaffé* No. 404 (= c. 19. D. 63).

3) In diese Zeit fällt der Versuch Ostroms, Illyricum in kirchlicher Beziehung in die Abhängigkeit Konstantinopels zu bringen. vgl. *Hinschius* I, 585; *Hergenröther* I. 565 f.; *Duchesne*, Eglises separées. Paris 1905². 239 f.

4) Dies wird allgemein als sicher hingestellt. So z. B. *Hinschius* II. 521⁴; ferner die oben Anm. 1 zit. Autoren. Es ist jedoch nicht möglich, dafür einen quellenmässigen Beweis zu erbringen. Dafür spräche, dass Socrates l. c. Perigenes' Erhebung als Beispiel einer Translation aufführt, wenn er damit nicht gerade nachweisen wollte, dass solche Erhebungen nicht verboten seien.

Illyrien, in dem er sie darauf hinwies, dass sie ohne ihren Vorstand, den apostolischen Vikar von Thessalonich, sich gar nicht versammeln durften und dass rechtlich eine päpstliche Entscheidung nicht aufs neue dem Urteil einer Synode unterstellt werden dürfe. Was dem Perigenes vorgeworfen wurde, wusste der Papst nicht; dass die Anklage auf ungesetzliche Translation gehen könnte, kam ihm nicht in den Sinn. [1])

Wir kommen somit zu dem Schlusse, dass man sehr zu Unrecht sich auf die Versetzung des Perigenes berufen hat, um die Unerlaubtheit der Erhebung eines nicht rezipierten Bischofs für das Abendland zu beweisen.

Ferner soll das Translationsverbot für nicht rezipierte Bischöfe, bei Hermes von Narbonne zur Anwendung gekommen sein. [2]) Papst Hilarius erfuhr durch Fridericus, den Bruder des Gotenkönigs Theoderich, dass ein gewisser Hermes »execrabili temeritate« die Bischofswürde der Stadt Narbonne sich angemasst habe. Er forderte daher Leontius, den päpstlichen Vikar von Arles, auf, einen Bericht einzusenden. Jedoch schon erscheinen die Bischöfe Faustus von Riez und Auxanius von Aix in Rom. Es stellte sich heraus, dass dieser Hermes als Archidiakon des Erzbischofs Rusticus von Narbonne früher für Béziers geweiht aber nicht aufgenommen worden war. [3]) Jetzt hatte ihn Rusticus zu seinem Nachfolger empfohlen, und so war er auf den Stuhl von Narbonne gelangt. Es wurde auf einer Synode in Rom vom 19. November 462 über die Angelegenheit verhandelt:

---

1) Wenn z. B. der Papst ep. 15 No. 5 (M. P. L. 20. 782 A) frägt: »Quis ergo hunc rudis et peregre fortasse nunc demum rediens accusator incessit?« so beweist dies, dass der Papst meinte, es habe jemand jetzt erst den Perigenes eines den übrigen unbekannten Verbrechens angeklagt, weil er z. Zt. der Wahl aus irgend einem Grunde, etwa durch Abwesenheit verhindert gewesen sei, eine Anklage vorzubringen. Dazu passt auch, dass der Papst (No. 7 u. 8; ib. 784 A) hervorhebt, es sei dem Perigenes vor seiner Erhebung in Korinth nichts vorgeworfen worden und nur Anklagen wegen Vergehen nach der Erhebung zulassen will, sowie mehrere seiner Ausrufe wie: »Solvatur machina falsitatis in eum compositae« (ibidem) u. s. w.

2) Die hauptsächlichsten Quellen zum folgenden sind *Hilarius* ep. 7 ad Leontinum Arelatens. (3. Novbr. 462) (*Thiel* 140 f.) *Jaffé* No. 554; ep. 8 ad episcop. diversarum provinciarum Galliae (3. Dezbr. 462) (*Thiel*, 141—146) *Jaffé* No. 555; vgl. ferner Notitia epistolarum non extantium quae ad s. Hilarium attinent. No. 1 u. 2 (*Thiel* 170—171); *Hefele* II. 589—590; *Ballerini* in Adnotatio in ep. 167 Leonis I. No. 2 u. 6 (M. P. L. 54. 1195); *Duchesne*, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule. Paris 1890 I. 298; *Petr. de Marca* S. 263; *J. Schmitz*, Das Vikariat v. Arles (Histor. Jahrbuch XII. 1891. 268 f.).

3) *Neller* S. 39 glaubt, dass *Hermes* wohl angenommen, aber später wieder vertrieben wurde. Dass er gar nicht angenommen wurde, ist die Ansicht v. *Petr. de Marca* l. V. c. 34 (S. 263); *Thiel* I. 142[3]; *Ballerini* l. c. No. 6; *Hefele* II. 589 u. a. Die Quellen sind über diesen Punkt nicht sehr klar; für richtig halte ich letztere Ansicht.

dem Bischof Hermes wurde erlaubt, den Bischofssitz von Narbonne zu behalten, aber »ob haec quae prave facta sunt« wurde ihm das erzbischöfliche Recht, Suffraganbischöfe zu weihen, genommen. — Wir haben den Hergang dieses Falles ausführlich hierhergesetzt, weil er den Gallikanern zu ganz unberechtigten Angriffen gegen das Papsttum Anlass bot. Petr. de Marca [1]) z. B. stellt den Fall des Hermes und den des Perigenes als vollständig gleichliegend einander gegenüber und wirft dem P. Hilarius vor, er habe dem Gallier gegenüber eine viel strengere Haltung eingenommen als Bonifaz I. gegenüber dem Griechen. In beiden Fällen, so meint er, seien die Schwierigkeiten aus einem ihrer Erhebung entgegenstehenden Translationsverbote entstanden. [2]) Jedoch auch hier lässt sich die Anwendung eines solchen Verbots nicht nachweisen. Nach Hefele [3]) bestand die vorgekommene Unregelmässigkeit darin, dass Rusticus den Hermes zum Nachfolger empfohlen hatte, was verboten war, [4]) und dies sollte durch die Strafe getroffen werden. Auch war sein Verhalten gegen die Einwohner von Béziers nicht korrekt; der Papst wirft ihm vor, dass er nicht gerichtlich gegen sie vorgegangen sei. Mag in dem ganzen Vorkommnis auch manches dunkel sein, — jedenfalls, die Existenz eines Translationsverbotes für nicht rezipierte Bischöfe lässt sich aus ihm nicht beweisen. [5]).

Nachdem wir nun nachgewiesen haben, dass aus den Vorkommnissen bei der Erhebung des Perigenes und des Hermes auf die Existenz eines Translationsverbots für vakante Bischöfe nicht geschlossen werden kann, wollen wir versuchen, die Ansicht, dass deren Versetzung erlaubt war, auch positiv zu stützen. Dass dies keine leichte Aufgabe ist, steht von vornherein zu erwarten; wie hätte sonst die entgegengesetzte Meinung eine solche allgemeine Verbreitung finden können? Trotzdem glauben wir mehrere Zeugnisse beibringen zu können, die unserer Meinung einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit verleihen.

Den ersten Anhaltspunkt bietet die römische Synode vom

---

1) l. c.

2) So auch *Neller* S. 35—39; *Friedrich*, Die Sammlung der Kirche von Thessalonich (l. c.) S. 853; vgl. auch *Duchesne*, Eglises separées S. 256 [1].

3) l. c. So auch *K. Holder*, Die Designation der Nachfolger durch die Päpste. Mainz 1894. S. 6. (Separatabdruck aus Arch. f. k. K.-R. 72. (1894) Heft 6.)

4) Gerade *Hilarius* erneuerte dies Verbot, einen Nachfolger auf dem Bischofsstuhle zu ernennen. Syn. Rom. Decret. Synodale Hilarii P. c. 3 (a. 465) *Thiel* S. 162. vgl. *Hinschius* II. 521 f.; *K. Holder* l. c. S. 5 ff.

5) Es ist somit auch nicht nötig zur Erklärung anzunehmen, Hilarius sei schlecht unterrichtet gewesen, wie *Duchesne*, Eglises separées. Paris. 1905 [2]. S. 256 [1] es tut.

Jahre 313. Infolge der donatistischen Wirren standen sich nämlich damals in vielen afrikanischen Städten zwei Bischöfe gegenüber; ein katholischer und ein schismatischer. Auf der erwähnten Synode wurde über die donatistischen Bischöfe, mit Ausnahme ihres Hauptes, Donatus, kein Urteil gefällt, sondern nur bestimmt, dass sie ihre Würde behalten sollten, wofern sie zur Einheit der Kirche zurückkehren wollten; wo sich aber zwei Bischöfe gegenüberstünden, da sollte der zuletzt Geweihte eine andere vakante Gemeinde erhalten;[1]) diese letztere Bestimmung bedeutet doch die Anordnung einer ganzen Reihe von Translationen vakanter Bischöfe auf andere Stühle, als für die sie geweiht worden waren. Weitgehende Schlüsse darf man jedoch hieraus schon deshalb nicht ziehen, weil in schwierigen Fällen die Aufhebung eines Gesetzes selbst für eine ganze Reihe von Personen zulässig war.[2]) Weiter führt uns aber das Schreiben einer grossen illyrischen Synode aus dem Jahre 375 an die orientalischen Bischöfe, das uns Theodoret in seiner Kirchengeschichte überliefert hat.[3]) Die Synode fordert die Orientalen auf, solche als Bischöfe zu bestellen, die das bischöfliche Amt schon ausgeübt hätten, wofern welche vorhanden seien; fehlten sie aber, so sollten Mitglieder des Presbyteriums verwendet werden.[4]) Wenn auch die Stelle dunkel ist, so ist es doch zweifellos, dass hier die Forderung aufgestellt wird, dass man bei Neubesetzungen von Bischofsstühlen jenen den Vorzug geben solle, die das bischöfliche Amt schon ausgeübt haben, also den vakanten Bischöfen; erst an zweiter Stelle sollen die Mitglieder des Presbyteriums in Betracht kommen. Welcher Art sind aber nun die vakanten Bischöfe, welche die Synode hier im Auge hat? Sie dachte wohl kaum an solche, die durch Barbaren vertrieben worden waren, da es unter den damaligen Verhältnissen deren keine oder fast keine gab; auch früher abgesetzte Bischöfe,

---

1) Augustin. ep. 43 No. 16; ep. 128 No. 8 (M. P. L. 33, 167, 489): Breviculus collat. cum Donatistis. Collatio primi diei cap. V. (M. P. L. 46. 615); vgl. *Hefele* I. 200. — *Coustant* I. 331 f, meint die spätere milde Praxis vakante Bischöfe zu versetzen, habe hier ihren Ausgang genommen; dabei geht er von der ganz willkürlichen Auffassung aus, dass deren Translation schon in den Zeiten des Urchristentums verboten war.

2) vgl. *Stiegler* S. 24; der hl. Augustin spricht (ep. 43 No. 16 l. c.) in solchen Ausdrücken (mansuetudo) von dieser Massregel, dass man sich darauf stützen könnte, um sie als eine solche Aufhebung eines Gesetzes zu kennzeichnen; so z. B. *Scherer* I. 172²; dagegen *Hinschius* III. 689¹.

3) Epist. synodica synodi in Illyrico habita (Theodoret h. e. l. IV. c. 8. bei M. P. Gr. 82 1137 ff.); vgl. *Hefele* I. 741.

4) Die etwas dunkle Stelle lautet: ». . . ἐχαράξαμεν τουτὶ ἡμῶν τὸ γράμμα καὶ περὶ τῶν καθισταμένων ἐπισκόπων ἢ κατασταθέντων συλλειτουργῶν, ἐὰν μὲν εἶεν, ἐκ τῶν [ἐν] τέλει χρησαμένων ἐπισκοπῶν ὑγιεῖς· εἰ δὲ μή, ἐξ αὐτοῦ τοῦ πρεσβυτερίου. (M. P. Gr. 82, 1140 B.) Die Lesart ist in allen Handschriften die gleiche.

die jetzt wieder eingesetzt werden sollten, hatte sie wohl kaum im Auge,[1]) denn die Deposition zog bekanntlich die Unfähigkeit nach sich, je wieder ein Amt zu bekleiden. Vielmehr ist es das nächstliegende, an nicht rezipierte Bischöfe zu denken, die in ihr Presbyterium zurückgekehrt, hier am bischöflichen Amte und der Ehre teilhatten; jedenfalls darf man diese nicht ausschliessen. Wie hätte aber die Synode dies verlangen können, wenn die Erhebung nicht rezipierter Bischöfe auf freie Stühle verboten gewesen wäre? Ja man muss geradezu folgern, dass solche Bischöfe ein Vorrecht auf frei werdende Stühle hatten.[2])

Wichtig ist auch die Nachricht des Sokrates, dass Papst Cölestin I. aus Anlass der zwiespältigen Wahl in Konstantinopel im Jahre 432, in der Bischof Proklus, weil er für Kyzikus geweiht worden war, unterlag, an Cyrill von Alexandrien, Johannes von Antiochien und Rufus von Thessalonich einen Brief schrieb, in dem er auf die Translationsdisziplin zu sprechen kam. Nach Sokrates hätte nun Papst Cölestin geschrieben: »ὡς οὐδὲν κωλύει τόν τε ἑτέρας πόλεως ὀνομασθέντα ἢ καὶ ὄντα ἐπίσκοπον, εἰς ἄλλην μετατίθεσθαι«.[3]) Dass der Papst dies geschrieben habe, ist wohl nicht richtig; die Translationsverbote für nicht vakante Bischöfe wurden im Abendland viel zu hoch gehalten, als dass der Papst so hätte schreiben können.[4]) Gewiss wird hiermit schon das ganze Zeugnis des Sokrates fragwürdig, besonders da noch andere hauptsächlich chronologische Bedenken geltend gemacht werden.[5]) Immerhin haben wir noch nicht das Recht, die ganze Nachricht des Sokrates als sicher unrichtig zu

1) So fasst *Joh. Ludw. Schulte* bei M. P. L. 82. 1139[25] die Stelle auf.

2) Dieselbe Vermutung hatte sich uns bei der Besprechung der antiochenischen Canones aufgedrängt (oben S. 108 ff.). Im Orient hatte sich, wie wir gezeigt haben, nachher die Meinung verbreitet, dass die Translation vakanter Bischöfe verboten sei. Die Vermutung liegt nun sehr nahe, dass gerade dieser Brief gegen jene neue Praxis des Orients gerichtet ist.

3) Socr. h. e. l. VII. c. 40 (M. P. Gr. 67. 829 B).

4) Möglicherweise hat Sokrates bei seiner oben charakterisierten Tendenz, die Bedeutung der Translationsverbote überhaupt herunterzudrücken, die Worte »τε . . . . ἢ καὶ ὄντα« selbstmächtig eingeschoben. Es ist ihm so etwas schon zuzutrauen (vgl. *Gerh. Loeschke* Art. Sokrates in Realencycl. f. prot. Theol. u. Kirche 18, 486). Da aber Proclus in Kyzikus niemals angenommen worden war, lag auch gar keine Veranlassung für Coelestin I. vor, sich über die eigentliche Translation auszusprechen.

5) vgl. Appendix zu den Briefen Coelestins 31 No. 19—23 (M. P. L. 50. 562—564); *Bianchi* V. 1. S. 429 ff.; *Hergenröther, Photius* I. 56[7]. — Ganz auf Sokrates beruht: *Cassiodor.* hist. trip. l. XII. c. 10 (M. P. L. 69. 1211 D); *Nic. Callist.* h. e. l. XIV. c. 37 (M. P. Gr. 146. 1185 A). — Etwas anders lautet wieder die Darstellung bei *Joh. von Nikiu.* (l. c. S. 463) »Célestin ... écrivit au sujet de Proclus au Patriarche d'Alexandrie et aux autres évêques. Ceux-ci lui répondirent en ces termes: »La loi de l'église ne s'y oppose pas;

verwerfen.[1]) Der erste Teil, der von den blos ernannten Bischöfen handelt, bietet uns ein wenn auch zweifelhaftes Zeugnis dafür, dass man im Abendlande die Versetzung eines nicht rezipierten Bischofs nicht als verboten ansah. Wäre dieses Zeugnis nicht zweifelhaft, so wäre es doppelt kostbar, da es aus dem Munde eines Papstes stammt.

An letzter Stelle weisen wir auf die verschiedenen abendländischen Versionen des 16. antiochenischen Kanons, der in die meisten Kanonensammlungen Aufnahme fand.[2]) Sie sind sämtlich so gehalten, dass der unbefangene Leser notwendiger Weise zu der Anschauung kommen muss, sie seien nur gegen die eigenmächtige Besitzergreifung vakanter Diözesen durch vakante Bischöfe gerichtet. Sie bestärken die oben ausgesprochene Vermutung, dass solche Bischöfe ein Vorrecht auf freie Bischofssitze hatten, da sie beweisen, dass diese sich sogar über die bei jeder Neubesetzung vorgeschriebenen Formalitäten hinwegsetzen zu können glaubten; dass eine Provinzialsynode, deren Mitwirkung bei jeder Neubesetzung eines Bischofsstuhles nötig war, eine solche Versetzung vorzunehmen jederzeit befugt sei, wird unstreitig vorausgesetzt. Dies ist aber gerade der springende Punkt; denn einen nicht vakanten Bischof zu versetzen war ja unter normalen Verhältnissen auch die Provinzialsynode nicht befugt; man vergegenwärtige sich den Fall des Bischofs Irenäus, den eine grosse Synode, Ascanius von Tarragona an der Spitze, zu versetzen wünschte, dabei aber auf den Widerstand des Papstes Hilarius stiess, und der Gegensatz zwischen der Translation eines vakanten und eines nicht vakanten Bischofs liegt offen zu Tage.

Uns scheint, dies genügt zur Begründung der Ansicht, dass die Versetzung nicht angenommener Bischöfe im Abendlande während des Altertums nie verboten war. Für die gegenteilige Ansicht, die

---

que Proclus occupe le siège patriarcal de Byzance, car c'est la volonté de Dieu« Vorzuziehen ist jedenfalls der zeitgenössische Bericht des Sokrates. — Nichts hat hiermit gemein der Brief, den *Nicephor. Callist.* h. c. l. XIV. c. 39 (M. P. Gr. 146. 1220 A) ebenfalls in diesen Zusammenhang bringt und dem Papste Coelestin zuschreibt; es ist weiter nichts als ein Kapitel (cap. 15) aus Ps.-Callist, einer Fälschung Ps.-Isidors (ed. Hinschius S. 139) in fehlerhafter griechischer Uebersetzung.

1) Mehrere namhafte Historiker betrachten den Brief in der Hauptsache wenigstens als echt. vgl. z. B *Duchesne*, Eglises separées S. 256[1]. Auch lagen die Ereignisse viel zu nahe, als dass Sokrates so etwas vollständig hätte aus der Luft greifen können, ohne auf entschiedenen Widerspruch zu stossen.

2) Bei Dionysius Exiguus cap. 94 (M. P. L. 67. 162 D); Fulg. Ferrandus Breviatio canonum tit. 21 (M. P. L. 88. 819 C); Cresconius, Concordia canonum tit. 145 (M. P. L. 88. 889 C); Collectio Hispana VI. can. 16 (M. P. L. 84. 126 C). vgl. auch Capitula Martini cap. 9 (Bruns II. 45).

im Orient einige Zeit verbreitet war, findet sich im Abendlande kein Anhaltspunkt.[1])

Besonders schwer zu entscheiden ist die Frage, ob auch die Translation vertriebener Bischöfe als erlaubt angesehen wurde. Selbstverständlich kommen jene Bischöfe, die gerechterweise wegen irgend eines Verbrechens abgesetzt und gar mit Gewalt vertrieben worden waren, hier nicht in Frage. Bei solchen war es die verhängte Strafe, weniger das Translationsverbot, die ihre weitere Verwendung als Oberhirten verbot.[2]) Als z. B. der frühere Bischof von Apamea, Johannes Kodonatus[3]) von Antiochien, das er unter Vertreibung seines eigenen Ordinanden, des Petrus Fullo, sich angemasst hatte, vertrieben worden war und nach drei Monaten von Acacius von Konstantinopel Tyrus als Bischofssitz angewiesen erhielt, da erhob Papst Felix III. (483—492) seine Stimme zu einem feierlichen Proteste. In lebhaften Worten warf er dem Acacius diese Versetzung eines zu Recht vertriebenen Bischofs vor, die ja selbst bei rechtgläubigen nicht erlaubt sei.

Hier handelt es sich um jene Bischöfe, die vor ins Land eindringenden katholikenfeindlichen Barbarenscharen ihre Stadt verlassen mussten und ohne Gefahr für ihr Leben nicht mehr zurückkehren konnten. Solange das römische Weltreich fest und stark dastand, waren gewiss derartige Fälle, wenn nicht ganz ausgeschlossen, so doch äusserst selten, so dass man bei der Aufstellung von Bestimmungen für die vakanten Bischöfe an sie gar nicht dachte. Als aber dann in der grossen Völkerwanderung die meist arianischen germanischen Scharen sich nach dem Westen ergossen, so manche

---

1) *Bianchi* V. 1. S. 397, *Neller* S. 38 und viele andere beziehen eine Stelle aus einem Schreiben einer (mailändischen?) Synode (a. 381), auf welcher der hl. Ambrosius den Vorsitz führte (vgl. *Hefele* II. 36 ff.) auf die Versetzung Gregors von Nazianz und folgern daraus, dass auch im Abendland die Translation eines solchen vakanten Bischofs verboten war. Die Stelle lautet: »Revera advertebamus Gregorium nequaquam secundum traditionem patrum, Constantinopolitanae ecclesiae sibi sacerdotium vindicare« (*Ambrosius*, ep. 13. Beatissimo imperatori . . . . Theodosio. cap. 4. M. P. L. 16. 991 B). Jedoch diese Worte sind der irrtümlichen Ansicht des Ambrosius entsprungen, dass der rechtmässige Patriarch von Konstantinopel der Cyniker Maximus sei, der durch die allgemeine 2. Synode (a. 381) abgesetzt worden war (can. 4; *Hefele* II. 19). Eine Verurtheilung der Translation stellen sie daher nicht dar.

2) vgl. *Hinschius* IV. 727; *Kober*, Die Deposition und Degradation. Rottenbg. 1867. 26 ff.

3) vgl. zum folgenden: ep. 6 Felicis III. ad Acacium (28. Juli 485) *Thiel* 243; *Jaffé* No. 599; ep. synodi romanae ad presbyteros et archimandritas Konstantinopoli atque in Bithynia constitutis (5. Okt. 485) *Thiel* 254; Theophanus Isaacius Chronographia ad an. 5973 (ed. de Boor. Lips. 1889 I. 128. 25). vgl. ferner *Hergenröther* I. 586; H. Valesii observationum in hist. eccl. Evagrii liber I. cap. 2 (bei M. P. Gr. 86. II. 2887 D—2889 B); etwas abweichend ist die Darstellung bei *Hefele* II. 604.

blühende Stadt in Besitz nahmen und oft die Gegenwart eines katholischen Bischofs nicht duldeten, da stieg die Zahl solcher vertriebener Bischöfe ganz erheblich. Was sollte aber mit solchen Bischöfen geschehen? Durch ihre Vertreibung hatten sie nicht aufgehört, die rechtmässigen Oberhirten ihrer Stadt zu sein; die Möglichkeit lag ja immer noch vor, dass die römischen Truppen die Eindringlinge aus der Stadt wieder vertreiben würden. Wenn aber diese erhoffte Rückeroberung der Stadt gar zu lange auf sich warten liess, oder wenn die Stadt fast vollständig zerstört worden war und nur eine ganz kleine Zahl von Gläubigen zurückblieb? Durfte man ihnen in solchen Fällen eine andere Diözese anweisen oder war dies als eine verbotene Translation anzusehen?

Es ist dies eine Frage, die wir, um es gleich zu sagen, nicht zu entscheiden vermögen. Die Quellen sind so spärlich, — es sind uns nur wenige solcher Translationen aus dem Altertum, sämtlich aus der Zeit Gregors I., überliefert,[1]) — dass man aus ihnen nicht viel zu entnehmen vermag. Nur darauf sei hingewiesen, dass man solche Versetzungen regelmässig damit rechtfertigte, dass man sich auf die »necessitas temporis«, die Notlage der Zeit, berief, die zu einer solchen Massregel dränge. Nun ist aber gerade die Berufung auf die »necessitas temporis« im Altertum ein charakteristisches Zeichen dafür, dass man es bei der betreffenden Massregel mit einer Dispens zu tun hat.[2]) Es ist somit sehr wahrscheinlich, dass auch in diesen Fällen eine solche vorliegt, da jede andere ungezwungene Erklärung dieser ständigen Erwähnung der »necessitas temporis« fehlt. Liegen aber wirklich hier Dispensen vor, so schliesst man folgerichtig auch, dass die Translation vertriebener Bischöfe verboten war. Überdies war ja deren geistiger Ehebund mit ihrer Diözese durch die Vertreibung nicht gelöst und man sollte daher doch erwarten, dass sie betreffs der Translation den anderen ruhig ihres Amtes waltenden Bischöfen gleichstanden.

Auch aus der Translationsdisziplin, wie wir sie im Mittelalter finden, lässt sich kein Rückschluss auf das Altertum machen. Im 9. Jahrhundert wurde gerade über die Translation der Bischöfe viel verhandelt;[3]) Ps.-Isidor soll die Ansicht aussprechen, dass jeder vertriebene und überhaupt jeder vakante Bischof immer, selbst ohne

1) Auf die einzelnen Fälle werden wir weiter unten zurückkommen.

2) vgl. *Stiegler* S. 14 ff.

3) *Hincmar von Reims* schrieb die erste grössere Abhandlung über die Translationsdisziplin ep. 31 De translatione episcoporum contra Actardum Namnetensem (M. P. L. 126. 210 A—230 D) vgl. dazu *Schrörs*, *Hinkmar von Reims*. Freiburg 1884. S. 351—253.

die Mitwirkung einer Synode, zu einem anderen Bischofssitze übergehen dürfe und dass die Versetzung eines nicht vakanten Bischofs, wofern sie aus Nützlichkeitsgründen von der zuständigen Obrigkeit vorgenommen werde, überhaupt nicht unter die Translationsverbote falle.[1]) Hincmar v. Reims dagegen wendet sich mit Heftigkeit gegen gewisse Bischöfe, welche die Translation ganz freigeben und dahinzielende Canones aufstellen wollten;[2]) jedenfalls, man kann von einer einheitlichen Lehre im Frankenreich nicht sprechen. Dagegen lässt sich feststellen, dass die Päpste des neunten Jahrhunderts bis zum Jahre 886 die Versetzung eines vertriebenen Bischofs als verboten und nur auf Grund einer Dispens als zulässig ansahen;[3]) erst eine römische Synode vom Jahre 886 scheint der Lehre Ps.-Isidors auch in Rom auf kurze Zeit die Oberhand verschafft zu haben.[4]) Ist aber im 9. Jahrh. die Ansicht, dass die Versetzung vertriebener Bischöfe verboten sei, die ursprünglichere und die am weitesten verbreitete, und sind im Altertum tatsächlich Anzeichen für die Existenz des Verbotes vorhanden, so beruht die Annahme, dass das im 9. Jahrh. tatsächlich bestehende Verbot eben aus dem Altertum überkommen sein müsse, auf einer wohlbegründeten Kombination; um so mehr als gar nichts dafür angeführt werden kann, dass das Verbot im Mittelalter in der kurzen Zeit vor dem 9. Jahrh. entstanden sei. Diese Erwägungen sprechen, so glaube ich, dafür, dass auch im Altertum, wenigstens seit der Zeit Gregor I., die Translation der vertriebenen Bischöfe verboten war. Um zu einer Sicherheit zu gelangen, genügen sie selbstverständlich nicht.

Wenn wir also daran festhalten, dass die Bischöfe, die nie die Verwaltung einer Diözese angetreten hatten, im Abendlande immer

---

1) vgl. ep. Ps. Pelagii II. Benigno archiepiscopo (ed. *Hinschius* 725 ff.) und ep. Ps.-Callisti cap. XV. (ib. 139). vgl. *Goeke*, De exceptione spolii, Dissert. inauguralis. Berol. 1858. S. 51 f.; *E. Dümmler*, Geschichte des ostfränkischen Reichs. Leipzig 1887. 1². 260 ff.; *Hinschius*, Decretales Pseudo-Isidorianae et capitula Angilramni (l. c.) S. CCXXVI n. 3. Aus dieser Stellungnahme Ps.-Isidors schliesst man bekanntlich, dass er in den Kreisen Ebbs von Reims zu suchen sei, da dessen Versetzung nach Hildesheim, wie es scheint, ohne Synode durch König Lothar vorgenommen worden war. Ps.-Isidors Stellung zur Translationsdisziplin erscheint mir so verworren, dass ich mich nicht entschliessen kann, hier eine eigene Auffassung auszusprechen.

2) vgl. die oben S. 646 Anm. 3 zitierte Schrift Hincmars. passim.

3) Noch im Briefe Johannes VIII. ad episcopos provinciae Bituricensis (M. P. L. 126. 68; *Jaffé* No. 3055) vom 28. (?) Oktober 876 ist dieser Standpunkt mit seltener Schärfe ausgesprochen.

4) Auf derselben wurde beschlossen: »ut episcopis, quorum parochiae de incendiis gentilium vastatae penitus apparent, alias sedes, eis non occupatis concederentur«. Annales Fuldenses Pars V. ad. an. 888 (Mon. Germ, hist. script. I. 403₅ ff.).



auf einen andern Sitz erhoben werden durften, ja vielleicht bei der Neubesetzung eines Bischofsstuhles ein gewisses Vorrecht hatten, müssen wir gestehen, dass wir betreffs der hauptsächlich während der Völkerwanderung vertriebenen Bischöfe zu einem Resultate nicht zu gelangen vermögen.

(Schluss folgt.)

3. Neues Eherecht der englischen Staatskirche.[1])

Von Dr. *Alfons Bellesheim*, Propst des Kollegiatstiftes in Aachen.

Im *Eherecht* der anglikanischen Staatskirche ist seit Jahresfrist eine Veränderung eingetreten, welche nicht bloss unmittelbar die Bestimmungen des Rechts, sondern mittelbar und indirekt auch die Sätze des Glaubens, wie der Anglikanismus sie auffasst, verhängnisvoll berührt. Weil diese Wirkungen in praktischen Fällen in abstossender Weise sich allbereits kundgegeben, so soll hier kurz die Sache zur Darstellung gebracht werden.

Seit Jahrzehnten hat man sich in anglikanischen Kreisen um die Abschaffung des Ehehindernisses des ersten gleichen Grades der *Schwägerschaft* bemüht. Nachdem das Parlament die Auflöslichkeit der Ehe dem Bande nach für gewisse Fälle zum Gesetz erhoben, und nachdem der anglikanische Episkopat durch die Erlaubnis zur Wiederverheiratung geschiedener Eheleute seit Jahren, »dasjenige genehmigt, was er als unsittlich erkennt«,[2]) schien es nur ein Schritt bis zur Wegräumung des genannten Ehehindernisses der Schwägerschaft zu sein. Die Neuerer täuschten sich. In England, wo der Sinn für Reinheit des Familienlebens bedeutend entwickelt ist, empfand man die betreffende Parlamentsbill als Angriff auf die Überlieferung der Vorzeit. Im Unterhause wiederholt angenommen, wurde die Gesetzesvorlage regelmässig von den Lords abgelehnt. Geschlossen stimmten dagegen die katholischen Lords. Besonders freundlich stand dem Vorschlage gegenüber der damalige Prinz von Wales. Diesem hat Kardinal Manning nach dem Berichte öffentlicher Blätter in einer Unterredung seine Abneigung gegen die Bill zum Ausdruck gebracht. Insbesondere aber hat Kardinal-Erzbischof Herbert Vaughan von Westminster keine Gelegenheit vorübergehen lassen, um im Sinne des Apostolischen Stuhles und des kanonischen Rechtes vor dem Gesetzentwurf zu warnen.

---

1) Mit Benützung des Tablet 1908 II. 5. 200.

2) Msgr. *Moyes*, Aspects of Anglicanism. London 1906. pag. 284; Anglicanism and Divorce. pag. 285: Divorce which has been sanctioned by the legislature and put into practice by the Law Courts of this country p. 285. An Episcopate sanctioning what it knows to be immorality scealed by church ritual. Ueber das bedeutende Werk von Moyes vgl. meine Besprechung im Katholik 1906. II 232.

Wie in so manchen andern Fragen, hat sich endlich auch hier der moderne Zeitgeist stärker erwiesen als die von Menschenhand aufgerichtete anglikanische Staatskirche. Mit Zustimmung beider Häuser des Parlaments fiel im Monat Juli 1907 die Schwägerschaft ersten Grades in der Seitenlinie, so dass die Ehe des überlebenden Gatten mit der Schwester der verstorbenen Frau fortan bürgerliche Gültigkeit haben soll. Im Titel des Gesetzes heisst es ausdrücklich: The deceased wife's sister. Am 28. August 1907 hat Eduard VII. dem Gesetze, welches mit rückwirkender Kraft ausgestattet ist, die königliche Zustimmung erteilt.

Die schwere Verletzung, welche das *anglikanische Kirchenrecht* durch dieses von den Trägern der bürgerlichen Gewalt erlassene Gesetz erfahren, liegt klar zutage. In Kanon 99 vom Jahre 1603 heisst es: »Niemand darf heiraten innerhalb derjenigen Grade, welche durch die *Gesetze Gottes* verboten und durch die Kirchenbehörde 1563 auf einer Tafel bezeichnet sind. Alle derart geschlossenen Ehen sollen als blutschänderisch und ungesetzlich gelten, als von Anfang ungültig aufgelöst und die so verbundenen Ehepaare auf dem Wege des Gesetzes von einander getrennt werden. Und die genannte Tafel soll in jeder Kirche auf Kosten der Pfarrei öffentlich angeheftet werden.« [1]) Weiterhin ist hervorzuheben, dass jedem Exemplar des offiziellen Gebetbuches der anglikanischen Kirche (Book of common Prayer) ein »Verzeichnis der Blutsverwandtschaft und Schwägerschaft« beigebunden ist, aus dem hervorgeht, dass die Ehe mit der Schwester der verstorbenen Frau in die Reihe jener Verbindungen gehört, welche »durch die *Gesetze Gottes* verboten sind«. Aus diesem Grunde hat die anglikanische Geistlichkeit solche Eheleute als »öffentliche und notorische Konkubinarier« (open and notorious evil livers) angesehen und von der Teilnahme am Abendmahl ausgeschlossen. [2])

Es erhebt sich die wichtige Frage: Wie stellt sich die anglikanische Kirche als solche zu dieser tiefgehenden Neuerung? Ein soeben vom geistlichen Gerichte der Erzdiözese Canterbury entschiedener Ehefall erteilt ausreichende Antwort. Mr. Alan Banister, aus der englischen Diözese Norwich, ein seiner Kirche treu ergebener Anglikaner, wünschte die Schwester seiner verstorbenen Frau zu ehelichen. Zu dem Zwecke zog er, aber mit dem animus revertendi, nach Montreal in Canada, wo die Ehe am 12. August 1907 abge-

1) Tablet 1908. II 201.
2) Tablet 1908. II 5.



schlossen wurde. Offenbar ermangelte diese Verbindung aus mehr als einem Grunde der kirchlichen Gültigkeit. Nachdem aber am 28. August 1907 das neue Ehegesetz mit seiner rückwirkenden Kraft vollzogen worden, erlangte sie nachträglich volle Kraft. Wenn Banister diese Meinung hegte, dann sah er sich indes bald getäuscht. Denn nach England heimgekehrt, wurde ihm vom anglikanischen Domherrn Thompson offenbar im Einverständnis mit seinem Bischof der Empfang des Abendmahls versagt. Darauf folgte ein ernster Briefwechsel zwischen beiden, in welchem der Domherr die Ehe Banisters als mit dem kirchlichen und staatlichen Gesetz unvereinbar bezeichnete und sein Verfahren mit der wider öffentliche und notorische Konkubinarier gerichteten Rubrik übereinstimmend erklärte.

Der beleidigte Teil legte Berufung ein an das erzbischöfliche geistliche Bogengericht (S. Maria de arcubus). Der Dechant desselben, Sir Lewis Dibdin, hat daraufhin die Ehe Banisters mit seiner Schwägerin als kirchlich gültig anerkannt. Mit vollem Recht. Die anglikanische Kirche ist vollendete Staatskirche. Parlament und König verdankt sie ihren Ursprung. Hier liegt die Geburtsstätte ihrer liturgischen Bücher, an denen ohne das Parlament keine Silbe geändert werden kann. Wenn sie bisher aus *königlichen Gnaden* die Ungültigkeit der Ehen zwischen Verschwägerten im ersten Grade der Seitenlinie als auf dem *göttlichen* Gesetze beruhend lehrte, dann kann sie nach dem 27. August 1907 dem Schicksale nicht entgehen, die Gültigkeit dieser Ehen in ihren Codex canonum aufzunehmen.

Wie unmerklich, aber unabweisbar sich diese Beseitigung eines angeblich göttlichen Eheverbotes durch modernes Parlamentsrecht vollzogen hat, dafür lässt sich der heutige Primas der anglikanischen Kirche, Erzbischof Dr. *Davidson* von Canterbury, als klassischer Zeuge anführen. In Beantwortung der ihm vorgelegten Frage, ob man Eheleuten in solchen Verbindungen die gewöhnlichen Dienstleistungen der Kirche verweigern solle, bemerkte er: »Könnte man für eine solche Verweigerung der hl. Kommunion eine Begründung anführen, dann müsste man sie vermutlich auf jene Rubrik stützen, welche die Ausschliessung notorischer Konkubinarier (evil liver) erlaubt oder einschärft. Meinem Urteil nach ist es unmöglich, diese Worte auf die Ehe anzuwenden, welche Mann und Weib als bürgerlichen Kontrakt abgeschlossen haben, der durch das englische Gesetz ausdrücklich genehmigt ist.« [1]) Fortan wird also der Diener am

1) Tablet 1908. II 201.



Wort in der anglikanischen Staatskirche auf Grund des bürgerlichen Gesetzes die nämlichen Ehen einsegnen, welche früher als Blutschande durch *Gottes Gesetz* verboten galten. Unmöglich wird man irre gehen bei der Annahme, dass der Primas in diesen Worten die Anschauung und Haltung des ganzen anglikanischen Episkopates zum Ausdruck gebracht. Oder sollte auch nur ein einziger Bischof dieses neue Kirchenrecht abzulehnen den sittlichen Mut besitzen, nach der feierlichen Erklärung der pananglikanischen Synode zu London im Juni 1908, welche lautet: »Wir sind zu dem Schluss gekommen, dass diese Fragen getrennt von den einzelnen Kirchen unseres Bekenntnisses zu behandeln sind. Aus diesem Grunde haben wir uns einer allgemeinen Erklärung über jene Schwierigkeit enthalten, welche für die Kirche von England durch die jüngste Gesetzgebung geschaffen worden.« [1])

Lesenswert sind die Äusserungen hervorragender *Laien* und Geistlichen über das neue Kirchenrecht. »Was hat sich denn zugetragen«, schreibt der unions- und katholikenfreundliche Lord Halifax, »das jene Leute von ihrer Unfähigkeit zum Empfang der Sakramente befreit hätte? Etwa eine Veränderung im *Rechte* der *Kirche?* Das kann niemand behaupten. Was denn? Sir Lewis Dibdin sagt: ‚Ein Parlamentsgesetz.« Schade nur für Lord Halifax, dass Dibdin als Dekan des Bogengerichts und Inhaber der geistlichen Gewalt des Erzbischofs von Canterbury sein Urteil erlassen und dasselbe auf eine Reihe von Tatsachen aus der anglikanischen Kirchengeschichte gestützt hat, in denen die Diener der Kirche sich ebenfalls unter den Willen des Parlamentes wenn auch widerwillig gebeugt haben. »Nur *einen* Weg gibt es«, bemerkt der in dem Eheprozess zunächst beteiligte Domherr Thompson an das altkonservative Kirchenblatt The Guardian, »um der Schwierigkeit zu entgehen. Wir müssen einräumen, dass das britische Parlament die Heilige Schrift und das christliche Sittengesetz dolmetschen darf.« »Wie ist es möglich für die Kirche«, äussert sich hoffnungslos ein anderer Mitarbeiter dieses vornehmen und ernsten anglikanischen Blattes,« wenn sie ihre Auktorität als Lehrerin des Glaubens und der Sitten zu bewahren wünscht, heute zu erklären, dass die Ehe mit der Schwester der verstorbenen Gattin dem Gesetze Gottes entgegen ist, und morgen jene, welche dieses Gesetz brechen, zu ihren feierlichsten Handlungen zuzulassen?‘ [2])

1) Tablet 1908. II 241. Ueber diese Synode vgl. meinen Artikel in Histor.-Polit. Blättern Bd. 142 (1908) S. 269—280.
2) Tablet 1908. II 201.



Unwillkürlich entsteigen dem Geiste des Kanonisten die beiden Gestalten des Papstes Julius II. (1503—1513) und des Königs Heinrich VIII. von England (1509—1547). In Übereinstimmung mit den Grundsätzen des kanonischen Rechtes und den althergebrachten Überlieferungen des Heiligen Stuhles hat Julius II. dem Kronprinzen Heinrich und der Witwe seines verstorbenen Bruders Arthur über den ersten gleichen Grad der Affinität Dispense erteilt. Denn nach der Auffassung der katholischen Kirche besitzen die Eheverbote im Levitikus[1]) nur disziplinäre Bedeutung. Sie wurzeln nicht im göttlichen Gesetze, von welchem auch der Papst nicht entbinden kann.[2]) Nach den umfassenden Untersuchungen des Protonotars Ehses, welche auch der angesehenste Kenner und Herausgeber der englischen State's Papers Mr. Gairdner angenommen hat, besass diese Dispense allseitige Gültigkeit.[3]) Die Behauptung, das Ehehindernis der Schwägerschaft sei göttlichen Rechtes, ist eine Erfindung des neuen Staatskirchenrechts Heinrichs VIII.

Übrigens ist auch unabhängig denkenden Männern in der anglikanischen Kirche das Bewusstsein nicht abhanden gekommen, dass das Verbot der Ehe der Verschwägerten im Levitikus lediglich auf menschlicher Anordnung beruhe. »Alle diese Grade,« bemerkt der berühmte Bischof Jeremy Taylor, »in welchen das mosaische Gesetz Ehen verboten hat, werden auch heute noch von vielen auf göttliches Gesetz zurückgeführt und auch deren Bestrafung aufrecht erhalten. Ernstlich wurde diese Frage erwogen aus Anlass der Trennung Heinrichs VIII. von Königin Katharina, der hinterlassenen Witwe seines Bruders Arthur. Wie das bei den Interessen von Fürsten zu geschehen pflegt, gingen die Federn der Gelehrten weit auseinander. Sie bezeugten bei dieser Gelegenheit, wie gross die Schwäche der Menschen ist, die mit Vorurteil an die Entscheidung von Fragen herantreten und mit welcher Gewalt ein reicher und mächtiger König seine eigenen Entscheidungen herbeiführen kann. Denn wie geteilt die Christenheit damals auch sein mochte, so bestand vor dieser Zeit fast allgemeine Übereinstimmung hinsichtlich des Satzes, dass die Eheverbote im Levitikus nicht als göttliches Gesetz die Christen verpflichten.«[4])

---

1) Lt 13, 8.

2) *Laurentius*, Institutiones iuris eccl.². Friburgi 1908. p. 259, 515.

3) *Stephan Ehses*, Römische Dokumente zur Geschichte der Ehescheidung Heinrichs VIII. von England. Paderborn 1893. Vgl. darüber meine Besprechung in den Histor.-Polit. Blättern 124 (1899) S. 576—594.

4) Tablet 1908. II 244. Ueber *Taylor* vgl. den betreffenden Artikel im Dictionary of English National Biography, sowie *J. H. Overton*, The Church in England II. (London s. a.) 120—122.

Mit welcher Zähigkeit aber diese falsche Anschauung von dem Episkopat der Hochkirche bis in unsere Zeit verteidigt worden, zeigt ein Blick in die Verhandlungen des Oberhauses im Juni 1894. Der damalige Primas von England, Erzbischof *Benson* von Canterbury, erlaubte sich aus Anlass der Ehebill des Lord Dunraven eine masslose Polemik gegen den Papst in folgenden Worten: »Häufig ist die Frage erhoben worden, ob Ehen mit der Schwester der verstorbenen Frau von der römischen Kirche gestattet worden wären, wenn der päpstliche Stuhl darin einen Widerspruch mit dem göttlichen Gesetze erkannt hätte. Die Theorie ist, dass der Papst der Stellvertreter Christi ist und deshalb befugt ist, in Sachen zu dispensieren, welche durch göttliches Recht verboten sind. Das ist die ganze Theorie der Dispensationen.« [1]) Ganz im Gegenteil: jedes Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts widerlegt diese Theorie. Nur im menschlichen Rechte kann der Papst Dispense erteilen. [2]) Jede Art von Affinität aber wurzelt im positiven Kirchenrecht, nicht im göttlichen Recht. Erst der anglikanischen Staatskirche war es vorbehalten, hier eine Neuerung einzuführen, welche die nämliche Staatskirche nunmehr durch das neue Ehegesetz vom 28. August 1907 aufzuheben gezwungen ist.

Das *neue göttliche* Gesetz, welches vom englischen Parlament im sechszehnten Jahrhundert seinen Ausgang nahm, ist 1907 unter Eduard VII. durch ein anderes Gesetz abgeschafft worden, welches heute mithin dem alten, ehrwürdigen Eherecht der katholischen Kirche, wie es vom Heiligen Stuhle vertreten ist, gerecht wird. Heute gilt in England wieder der Satz: Alle Schwägerschaft entstammt dem positiven Kirchenrecht. Zunächst allerdings ist diese Rechtsverbesserung ergangen für die bürgerliche Gesellschaft. Nach der angezogenen Erklärung des Erzbischofs von Canterbury hat aber auch die Kirche allbereits mit der Neuerung sich abgefunden.

Wie das neue Ehegesetz dem anglikanischen Kirchenrecht eine scharfe Wunde versetzt, so hat es auch die Stellung der *Parteien* innerhalb der Staatskirche merklich verschoben. Auf Leben und Tod haben sich bisher die Church Association und die English Church Union bekämpft. Jene verfolgte mit widerlichem Spürsinn jeden Geistlichen, welchem sich die Einführung katholisierender Ge-

1) Tablet 1908. II 5. Auch der berühmte *Pusey* hat als echter Anglikaner diesen Irrtum geteilt. Vgl. *H. P. Liddon*, Life of E. B. Pusey. London 1897. IV 371, und dazu meine Besprechung in den Histor.-Polit. Blättern 123 (1899) S. 777, 874.

2) *Laurentius* 258. Romanus Pontifex . . . in lege autem divina et naturali absolute lata valide non potest dispensare.

bräuche nachweisen liess. Heute hüllt sie sich in Schweigen angesichts der Niederlage, welche die Staatskirche am 28. August 1907 erfahren hat. Dagegen ist der *katholisierende* Lord Halifax, Präsident der English Church Union nunmehr dazu verurteilt, die Verteidigung der Staatskirche des sechzehnten Jahrhunderts und ihres willkürlichen göttlichen Schwägerschaftsrechtes zu übernehmen. In einer langen Reihe von Fragen mit bedenklichem Eifer das Zeugnis der allgemeinen katholischen Kirche anrufend, sieht sich Halifax von dieser letztern, wie von seiner eigenen Mutterkirche nunmehr verlassen.

Auch hier besitzen wir einen Beweis für den alten Satz von der Stetigkeit des katholischen Kirchenrechts, wohingegen dasjenige der anglikanischen Staatskirche sich als Bruch mit der Vergangenheit und als Neuerung darstellt.

---

4. Das Strafrecht der öffentlichen Religionsgesellschaften in Bayern.

Von Univ.-Prof. Dr. *Eichmann* in Prag.

Einleitung.

Unabhängig vom Staate hat die katholische Kirche ihr eigenes Strafrecht ausgebildet und ihre Kompetenz in Strafsachen normiert; sie hatte hiebei, nicht zum Schaden für die allgemeine Rechts- und Kulturentwicklung, die Grenzen ihrer Gerichtsbarkeit in persönlicher wie sachlicher Beziehung sehr weit gesteckt.[1]) Mit der fortschreitenden Entwicklung des Staatsgedankens aber ist die Kirche immer mehr auf das ihr eigentümliche Gebiet zurückgedrängt und auch bezüglich der Handhabung ihrer staatsgesetzlich beschränkten Gerichtsbarkeit in den einzelnen Ländern mehr oder weniger der Aufsicht und Kontrolle staatlicher Behörden unterworfen worden. Entsprechend der heutigen »Staatshoheit über die Kirchen« kann die Strafgewalt der Religionsgesellschaften nur im Rahmen des territorialen Staatsrechts ihre Betätigung finden.

Der historische Verlauf, welchen die Reaktion gegen die Ausdehnung der kirchlichen Strafgerichtsbarkeit genommen hat, kann natürlich hier, wo es sich nur um eine systematische Darstellung des geltenden Rechtes handelt, nicht im Einzelnen geschildert werden; es muss hiefür auf die vorhandene reiche Literatur,[2]) für Bayern einstweilen auf Ernst Mayer, Die Kirchenhoheitsrechte des Königs von Bayern, S. Riezler, Geschichte Bayerns und E. Rosenthal, Geschichte des Gerichtswesens und der Verwaltungsorganisation Bayerns (bis jetzt 2 Bände) verwiesen werden. Die Quellen für eine zusammenfassende Darstellung der Geschichte des Verhältnisses von Staat und Kirche in Bayern sind zudem noch lange nicht in ausreichendem Maße erschlossen. Nur die allgemeine Tendenz und das Resultat der Entwicklung wird uns also hier interessieren.

---

1) Eine sehr gute Orientierung bietet hierüber *Emil Ott*, Art. Kirchliche Gerichtsbarkeit im Oesterreichischen Staatswörterbuch III² (1906) 38—65. Ueber die zeitgeschichtliche Bedeutung des mittelalterlichen kirchlichen Strafrechts vgl. *Hinschius* in Holtzendorffs Rechtsenzyklopädie ⁶ 202; *Schröder*, Deutsche Rechtsgeschichte ⁵ 785.

2) Insbesondere *Hinschius*, K.-R. IV, V und VI 1, wo die Ergebnisse der Forschung zusammengefasst sind. Vgl. auch die bei *Sägmüller*, Lehrbuch des kath. K.-R. zu § 167 verzeichnete Literatur.



In der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts ist die bayerische landeskirchliche Gesetzgebung und Rechtsprechung auf »pur geistliche Dinge«[1]) zurückgedrängt. Die Bestrafung weltlicher und der sog. gemischten Delikte (Brandstiftung, Meineid, Wucher, Münzfälschung u. s. w.) ist der Kirche entzogen. Die Kirchengewalt kann nur gegen solche Delikte einschreiten, welche die kirchliche Rechtsordnung verletzen (crimina ecclesiastica), soweit nicht der Staat selbst — Bayern war ja bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts ein katholisches Land[2]) — die Ahndung kirchlicher Delikte wie Apostasie, Ketzerei, Blasphemie, Sakrileg, Ehebruch, Übertretung des Fastengebotes, der Sonn- und Feiertagsordnung u. s. w. in die Hand genommen hat. Hinsichtlich der Strafmittel ist die Kirche beschränkt auf geistliche Zucht- und Korrektionsmittel; die Anwendung von Strafen weltlichen Charakters wie Leibes-, Freiheits- und Vermögensstrafen ist ihr verwehrt. Den Kirchenstrafen sollen keine bürgerlichen Wirkungen, jedenfalls nicht ohne Einwilligung der Staatsgewalt zukommen. Nicht einmal in der Ausübung der Disziplinargewalt über den Klerus sind die Bischöfe unabhängig gegenüber der Staatsgewalt, welche die Kontrolle und ein Überprüfungsrecht gegenüber den Disziplinarerkenntnissen übt, indem sie den Ordinariaten eine Anzeigepflicht auferlegt, bezw. in schwereren Straffällen ein Mitwirkungsrecht beansprucht und den Geistlichen (ebenso wie den Laien) in allen Fällen eines Missbrauchs der kirchlichen Strafgewalt den Rekurs an das Staatsoberhaupt eröffnet. Die bürgerliche Gerichtsbarkeit über den Klerus wird natürlich ganz vom Staate in Anspruch genommen.[3]) Wegen Gehorsams gegen die Staatsgesetze oder wegen Handlungen oder Unterlassungen, zu welchen die Staatsgesetze berechtigen oder verpflichten, dürfen die Beamten und Untertanen des Staates kirchlicherseits nicht zur Verantwortung gezogen werden.

Den Abschluss der Entwicklung bildet die Gesetzgebung der Aufklärungszeit. Sie bildet den Beleg für das Gesagte und enthält zugleich die Grundgedanken des geltenden Rechts.

Die territorialistische Kirchenpolitik des 18. Jahrhunderts sah bekanntlich in der Kirche nur eine Staatsanstalt, in den Geistlichen Staatsdiener, in der Religiosität eine politische Tugend und eine

1) Geistliche Ratsinstruktion vom 16. August 1779 (*K. Weber*, Verordnungensammlung I 21 ff.) Die Bekanntmachung vom 9. Mai 1803 beschränkt die geistliche Gerichtsbarkeit auf die »wahrhaft geistlichen Sachen«. *H. v. Sicherer*, Staat und Kirche in Bayern 34.

2) *Sicherer* 1 ff.

3) Man vergleiche zu dem Gesagten die Beschwerden der bayerischen Bischöfe aus dem Jahre 1772, abgedruckt bei *Friedberg*, Grenzen 845—852. *Sicherer* 12.

Bedingung für die staatliche Wohlfahrt.[1]) So sagt das kurfürstlich bayerische Mandat vom 2. November 1769,[2]) dass »durch die gute Bestellung des Religions- und Kirchenwesens die Wohlfahrt Unseres Staats und Unserer lieben, getreuen Untertanen weit mehr als durch alle übrigen Mittel, so die menschliche Weisheit an Hand geben kann, befördert« werde.[3]) Daraus erklären sich denn auch die Eingriffe in das innere Leben der Kirche. Die landesfürstliche Obliegenheit erfordert es eben, »auf die Vermehrung der Ehre Gottes, Fortpflanzung der wahren, katholischen Religion und Verhütung alles Aberglaubens, Ketzerei und schädlichen Irrtums zu sehen« (Art. 3 § 6 der Hofratsordnung vom 2. Juni 1750).[4]) Zwar wird immer wieder betont, dass den Bischöfen »in ihrem geistlichen Hirtenamte kein Eingriff getan werde,[5]) und die V.-O. vom 7. Mai 1804[6]) verkündet als Programm der Regierung: »Wir haben schon mehrmals Unsern ernstlichen Willen bekannt gemacht, dass die geistliche Gewalt in ihrem eigentlichen Wirkungskreis nicht gehemmt werden, und dass Unsere weltliche Regierung in ganz geistlichen Gegenständen des Gewissens und der Religionslehre sich nicht einmischen solle.« Aber es entspricht doch durchaus der Auffassung von der Kirche als eines staatlichen Instituts, einer Anstalt für Erziehung guter Staatsbürger, dass die Kirchengewalt sich nur insoweit frei betätigen kann, als sie den Staatszweck erfüllt oder ihn doch wenigstens nicht stört. Deshalb soll es gemäss der Hofratsordnung von 1750 (Art. 3 § 6) dem Hofrat obliegen, auf die kirchlichen Verhältnisse »wenigst soweit, *als sie in das externum und den statum politicum ihren Einfluss haben,*« genaue Obsorge zu tragen. Ähnlich sagt die V.-O. vom 7. Mai 1804,[7]) dass die weltliche Gewalt über Gegenstände des bischöflichen Oberhirtenamtes und über innere Kirchenangelegenheiten nicht weiter ausgedehnt werden solle, »als um Missbräuche, die dem Wohle des Staates nachteilig werden könnten, abzuhalten«, und sie beansprucht das landesfürstliche Mit-

---

1) *E. Mayer*, Kirchenhoheitsrechte des Königs von Bayern 88.

2) *Kreittmayer*sche Generaliensammlung (1771) 502.

3) Vgl. die Denkschrift des geistlichen Rats vom 12. Mai 1782, abgedruckt bei *Friedberg*, Grenzen 836 ff., 843: »Die ganze Landeswohlfahrt hängt von der Religion im Staate und guten Sitten der Landesgeistlichkeit ab«. Aehnlich die V.-O. vom 7. Mai 1804: »Wie Wir die Seelsorger, als Volkserzieher in Religion und Sittlichkeit, nicht als blosse Kirchendiener, sondern zugleich als Staatsbeamte betrachten«.

4) *Kreittmayer*sche Generaliensammlung 1 ff., 7. Hiezu *Sicherer* 19.

5) a. a. O. S. 7.

6) *G. Döllinger*, Verordnungensammlung VIII 67 ff. (*Weber*, Verordnungensammlung I 88 ff.).

7) a. a. O. S. 68.

wirkungsrecht in Gegenständen, »welche zwar geistlich sind, aber die Religion nicht wesentlich betreffen und zugleich irgend eine Beziehung auf den Staat und das weltliche Wohl der Einwohner desselben haben«. Eifersüchtig pocht der Staat auf seine Souveränität, die er der Kirche gegenüber insbesondere in den iura circa sacra zum Ausdruck bringt. »Die gesetzgebende Gewalt in Zivil- und Strafsachen,« heisst es in dem Mandat vom 2. November 1769, [1]) »und die wirkliche Ausübung derselben ist nur allein der weltlichen Obrigkeit von Gott anvertraut worden, welche keine Privatperson, keine Privatgemeinde, sie sei welche immer sie wolle, ohne schwere Sünde vor Gott und höchststräfliche Beleidigung der Landeshoheit eigenmächtig usurpieren kann.« Die Geistlichen sind »in nexu civico saeculari« zu erhalten. [2]) Unbeschadet der bischöflichen Disziplinargewalt nimmt der Staat die Strafgerichtsbarkeit über den Klerus in Anspruch und negiert somit das privilegium fori. »Ihr habt ausser den Disziplinar- und geistlichen Gegenständen keine Gerichtsbarkeit über geistliche Personen von Seite der Ordinariate anzuerkennen» (V.-O. an die Landesdirektion von Schwaben vom 27. Februar 1804). [3]) Was die Disziplinarstrafmittel betrifft, so hat das Mandat vom 2. November 1769 betr. die Handhabung der klösterlichen Disziplin, Ordnung und Kollektur den Ordensoberen das Recht zugestanden, »gewisse media correctionis paternae et regularis domesticae zu handhaben«, da ohne dieselben »die klösterliche Disziplin nicht wohl erhalten werden mag«. Über diese rein geistlichen Korrektionsmittel darf die Strafgewalt der Oberen nicht hinausgehen. Leibes- und Freiheitsstrafen wurden verboten und die Klostergefängnisse abgeschafft. »Kein Religios oder Klosterfrau darf länger als höchstens 12 Tage in einer abgesonderten, reinlichen und den übrigen ganz gleichen Zelle eingesperrt, und mehr nicht als 8 Täge lang mit geringer Ätzung abgebüsset werden.« In Ansehung der Gerichtsbarkeit über Geistliche bestimmt die V.-O. vom 7. Mai 1804: nur in reinen Disziplinarsachen, welche einzig auf die geistlichen Standes- und Amtsverhältnisse sich beziehen, solle dem Einflusse des Oberhirtenamtes des Bischofs kein Hindernis entgegengesetzt werden, vielmehr sollen solche Fälle seiner Untersuchung und Judikatur über-

1) *Kreittmayer*sche Generaliensammlung 504. Hiezu *Sicherer* 23 ff.

2) »Dagegen werden wir aber auch nie dulden, dass die Geistlichkeit und irgend eine Kirche einen Staat im Staate bilde, dass dieselben in ihren weltlichen Handlungen und mit ihren Besitzungen den Gesetzen und den gesetzmässigen Obrigkeiten sich entziehe«. V.-O. v. 7. Mai 1804.

3) *Döllinger* VIII 121; vgl. ebenda 125 die V.-O. v. 30. August 1810 für Regensburg.

lassen bleiben, wenn nicht der landesfürstliche Schutz gegen Missbrauch der geistlichen Gewalt nachgesucht werde. Von den Ordinariaten wird aber erwartet, »dass sie den weltlichen Landesstellen die Disziplinarvergehen und ihre Bestrafung anzeigen werden, um entweder bei Beförderung solcher Geistlichen hierauf Rücksicht nehmen zu können, oder in Fällen, wo dergleichen Vergehen zugleich die Aufmerksamkeit der weltlichen Obrigkeit in Beziehung auf die bürgerliche Ordnung, und auf die Handhabung und Aufrechthaltung der Gesetze rege gemacht haben, gleichfalls das Erforderliche zu veranlassen.«

Für weltliche Vergehen der Laien ist ausschliesslich der Staat zuständig. »In weltlichen Sachen«, sagt Kreittmayer,[1]) »hat keine Zensur statt und man begegnet der geistlichen Obrigkeit, welche sich dabei anmaßt, hier zu Lande mit Sperrung der Temporalien«. Strafen weltlichen Charakters[2]) (Güterkonfiskation, Einziehung von Lehensgütern etc.) waren unzulässig. Die Publikation von Exkommunikationssentenzen ohne Genehmigung des Landesherrn war durch Generalmandat vom 4. März 1640[3]) verboten worden.

Seit dem Ende des 16. Jahrhunderts finden sich Fälle des Rekurses an den Landesherrn gegen »Übergriffe« der geistlichen Gewalt, insbesondere gegen Straferkenntnisse kirchlicher Behörden.[4]) Die erste gesetzliche Regelung des recursus ab abusu enthält die geistliche Ratsinstruktion vom 16. August 1779.[5])

Der geschilderte Rechtszustand ist durch das Religionsedikt vom 24. März 1809 im wesentlichen aufrecht erhalten worden, und die Bestimmungen dieses Edikts sind fast unverändert in das Religionsedikt vom 26. Mai 1818 übergegangen. Letzteres bildet mit dem Konkordat vom 5. Juni 1817 für die katholische, mit dem Edikt vom 26. Mai 1818 für die beiden evangelischen Religionsgesellschaften die Grundlage des geltenden Rechtes.

Eine systematische Darstellung des kirchlichen Strafrechts im Rahmen des bayerischen Staatsrechts fehlt. Meurer behandelt in seinem Pfründerecht nur das Disziplinarstrafrecht und auch dieses nur so weit, als es auf dem Pfründegebiet sich bewegt. Wenn von

1) Annot. ad cod. iur. bav. civ. V 19 § 44 n. 2.

2) *Kreittmayer* l. c. n. 1.

3) *Freyberg*. Pragmatische Geschichte der bayerischen Gesetzgebung und Verwaltung III 149. Im Jahre 1728 wurde einem Pfarrer, der eine öffentlich ausgesprochene Exkommunikation nicht widerrufen werde, die Landesverweisung angedroht. *E. Mayer*, Kirchenhoheitsrechte 84.

4) *E. Friedberg*, Die Grenzen zwischen Staat und Kirche 185—266; 317—29. *E. Eichmann*, Der recursus ab abusu nach deutschem Recht 161—240.

5) *Weber*, Verordnungensammlung I 21 ff.

mir im Folgenden ein solcher Versuch gemacht wird, so hoffe ich nicht bloss den Fachgenossen meiner bayerischen Heimat einen kleinen Dienst zu erweisen, sondern auch zugleich einen bescheidenen Beitrag zu einer künftigen Gesamtdarstellung des deutschen Staatskirchenrechts zu liefern. Ich betone hiebei ausdrücklich, dass für die Darstellung juristische, nicht rechts- oder kirchenpolitische Gesichtspunkte massgebend waren; ich will nur das geltende bayerische staatskirchliche Strafrecht darstellen und sehe im allgemeinen davon ab, in eine Erörterung de lege ferenda einzutreten.

Naturgemäß wird bei einer solchen Darstellung das von der katholischen Kirche ausgebildete Strafrecht und sein Gegensatz zum bayerischen Staatsrecht in den Vordergrund treten. Die erst seit Beginn des 19. Jahrhunderts zugelassenen protestantischen Religionsgesellschaften sind gar nicht in der Lage gewesen, ein eigenes Strafrecht zu entwickeln, welches zu der staatlichen Ordnung hätte in Gegensatz treten können; ihr Strafrecht beruht rein auf staatlicher Gesetzgebung. Ich hebe diese Tatsache auch um deswillen hervor, weil sie mir von Bedeutung erscheint für die Interpretation des Religionsediktes. Da nämlich angenommen werden muss, dass für alle öffentlichen Religionsgesellschaften, d. h. für die katholische Kirche und die beiden protestantischen Konfessionen gleiches Recht geschaffen werden sollte — das R.-E. gilt ja für *alle* »mit ausdrücklicher Königlicher Genehmigung aufgenommenen Kirchengesellschaften« —, so wird das am gleichen Tage mit dem R.-E. erlassene P.-E. zur Erklärung zweifelhafter Bestimmungen, insbesondere des § 71 des R.-E. herangezogen werden dürfen und müssen.

Dem Verständnisse der einschlägigen Bestimmungen des bayerischen Rechts wird es förderlich sein, wenn wir uns zunächst über den Standpunkt orientieren, welchen die katholische Kirche gegenwärtig hinsichtlich der Ausübung ihrer Strafgewalt im allgemeinen, ihrer Strafmittel, der strafbaren Tatbestände und des Verfahrens einnimmt, wobei es nur darauf ankommen wird, diejenigen Prinzipien und Bestimmungen hervortreten zu lassen, zu welchen die staatliche Gesetzgebung in Gegensatz getreten ist.[1])

I.

Der Gesetzgebungsgewalt der Kirche entspricht logischerweise die Befugnis, die Ungehorsamen und Widerspenstigen zu strafen.

---

1) *Hinschius*, K.-R. V und VI 1. *Hollweck*, Die kirchlichen Strafgesetze 1899.

Parum esset iura condere, nisi qui ea tueatur existat.[1]) So wenig wie jede andere Gemeinschaft kann die Kirche als sichtbare organisierte Körperschaft einer Zwangsstrafgewalt entbehren, deren innere Notwendigkeit und Berechtigung daraus erhellt, dass die Mitgliedschaft an sich schon die Unterordnung unter die Rechtssätze, welche die Gesellschaftsverfassung ausmachen, zur Voraussetzung hat.[2]) Die These, dass der Kirche kein Strafzwang zustehe, ist daher von den Päpsten wiederholt als häretisch verurteilt worden.[3]) Über Umfang und Art des Zwanges und der Zwangsstrafmittel herrscht freilich heute noch Streit und gerade in diesem Punkte hat ja die staatskirchliche Gesetzgebung eingegriffen. Keine Meinungsverschiedenheit besteht wohl darüber, dass die Kirche rein geistliche Strafen verhängen kann, d. h. solche, welche in der Entziehung geistlicher Güter, wie der Sakramente und Fürbitten, der Teilnahme am Gottesdienste, des Begräbnisses, der Weihe- und kirchlichen Jurisdiktionsbefugnisse, oder in den sogen. Irregularitäten bestehen.[4]) Weniger Einigkeit herrscht jedoch darüber, ob die Kirche auch zeitliche Strafen (Vermögens-, Leibes-, Freiheits- und Ehrenstrafen) verhängen dürfe; es hat Theologen gegeben, welche behaupteten, es gebe keine Art selbst körperlicher Strafen, welche die Kirche nicht verhängen könne[5]) und Suarez nennt sogar die Ansicht, dass die Kirche die Todesstrafe nicht verhängen könne, eine haeresis antiqua.[6]) Dogmatisch ist (gegen die Synode von Pistoja) nur ent-

1) c. un. X vag. comm. 2, 1. — Eine eingehende rechtsphilosophische Begründung des kirchlichen Strafrechts bietet *Hollweck* a. a. O. Einleitung. *Moulart*, Kirche und Staat oder die beiden Gewalten 1881 S. 423 ff. *M. Lega*, Praelectiones in textum iuris canonici de iudiciis ecclesiasticis in scholis Pont. Sem. habitae. I—V. Rom 1896 ff.

2) Vgl. § 41 des bayer. Religionsediktes: »Jedes Mitglied einer Kirchengesellschaft ist schuldig, der darin eingeführten Kirchenzucht sich zu unterwerfen«. Die Bestimmung ist wörtlich dem § 50 II. 11 des preuss. Landrechts von 1794 entnommen.

3) Konstitution Licet iuxta doctrinam *Johann XXII.* vom 23. Oktober 1327 art. 5 (bei *Denzinger*, Enchiridion n. 427) gegen Marsilius von Padua, Defensor pacis III 2 concl. 14 (bei *Mirbt*, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus [2] 150); Schreiben Pius IX. Ad apostolicae sedis vom 22. August 1851 (Acta Pii IX. I 285) gegen den Turiner Professor Nuytz. Syllabus prop. 24. Hiezu *Heiner*, Der Syllabus 132 ff.

4) *Hinschius*, Allgemeine Darstellung der Verhältnisse von Staat und Kirche 301 ff. So gestattet selbst das preussische Gesetz über die Grenzen des Rechts zum Gebrauche kirchlicher Straf- und Zuchtmittel vom 13. Mai 1873 § 1 die Verhängung solcher Straf- und Zuchtmittel, »welche dem rein religiösen Gebiete angehören oder die Entziehung eines innerhalb der Kirche oder Religionsgesellschaft wirkenden Rechts oder die Ausschliessung aus der Kirchen- oder Religionsgesellschaft betreffen«. Ebenso das hessische Gesetz v. 23. April 1875 den Missbrauch der geistlichen Amtsgewalt betr., Art. 3. Sächsisches Gesetz vom 23. Aug. 1876 § 7.

5) *Moulart* 425.

6) *Moulart* 425.

schieden, dass die Kirche in Ausübung ihres Strafzwanges nicht auf die rein geistlichen Korrektionsmittel, die es lediglich auf die innere Überzeugung und Bekehrung des Sünders abzusehen hätten, beschränkt sei.[1]) Die Anwendung der genannten weltlichen Strafen ist indessen praktisch schon um deswillen ausgeschlossen, weil die Kirche selbst zum Vollzuge derselben keine äussere, polizeiliche Zwangsmittel besitzt und der Staat seinen Arm zum Vollzug derselben nicht mehr oder doch nicht unbedingt zur Verfügung stellt, bezw. den inländischen Kirchenbehörden die Anwendung solcher Strafmittel ausdrücklich verbietet oder auf ein bestimmtes Mass beschränkt. Insoferne die Zensuren (Exkommunikation, Suspension und Interdikt) kirchliche Mitgliedschafts-, Weihe- und Jurisdiktionsrechte entziehen, sind sie rein kirchlicher Natur; sie haben aber auch eine weltliche Seite, insoweit sie zur Verstärkung des Zwangs in die bürgerlich-gesellschaftlichen Verhältnisse eingreifen, wie die grosse Exkommunikation durch das Verbot der communio civilis (Verkehrssperre)[2]) oder die suspensio ab officio eines bepfründeten Klerikers wegen der vermögensrechtlichen Wirkungen, die durch die Aufstellung eines Vikars auf Kosten des Suspendierten eintreten, die suspensio a beneficio wegen des Verlustes der Benefizialeinkünfte. Dasselbe gilt von den nach geltendem Rechte gegen Kleriker anwendbaren Vindikativstrafen wie Freiheitsentziehung, Geldstrafen, Entziehung eines Teiles des Einkommens, Strafversetzung, privatio beneficii, Absetzung und Degradation,[3]) weil diese Strafen die materielle Existenz und die gesellschaftliche Stellung des Geistlichen berühren.

Was den Personenkreis betrifft, so nimmt die Kirche theoretisch eine Strafgewalt über alle Getauften, also auch über die Angehörigen anderer christlicher Bekenntnisse in Anspruch, weil jeder Getaufte zu der »einen« Kirche gehört; praktisch wird eine solche aber nicht geübt. Auch Könige und Fürsten geniessen keine Exemption, jedoch können sie nach gegenwärtigem Recht nur vom Papste mit Zensuren belegt werden.[4]) Praktisch geübt wird die

---

1) Bulle Auctorem fidei Pius VI. vom 28. August 1794 prop. 4 und 5 (*Denzinger* n. 1367, 1368), mit Berufung auf das Breve Benedikt XIV. Ad assiduas vom Jahre 1755.

2) Von den übrigen weltlichen Wirkungen der Exkommunikation wie Verlust der weltlichen Jurisdiktion, der Testier- und Lehensfähigkeit, der communicatio forensis vor dem weltlichen Gericht kann hier abgesehen werden; diese Wirkungen gehören der Geschichte an. Näheres bei *Kober*, Der Kirchenbann 376 ff. Dasselbe dürfte wohl vom Lokalinterdikte gelten.

3) *Hinschius* V 563 ff. *Hollweck* 155 ff.

4) Syllabus prop. 54. *Hinschius* VI 242; *Kober* 122 ff. »Gekrönte Häupter werden a censura soweit für frei geschätzt, dass sie wenigst der Or-

kirchliche Strafgewalt nicht einmal gegen die im staatsrechtlichen Sinne zur katholischen Kirche gehörigen Laien; auch gegen rein geistliche Delikte derselben wie Häresie, Apostasie pflegt die Kirche heutzutage nicht mehr mit Strafen ferendae sententiae einzuschreiten. Tatsächlich kommt heute die Strafgewalt der Kirche nur gegenüber dem Klerus als Disziplinarstrafgewalt zur Geltung. Über den Klerus behauptet die Kirche eine ausschliessliche Disziplinar- und Kriminalgerichtsbarkeit, also völlige Exemption auch für weltliche Vergehen von der staatlichen Gewalt.[1]) Die Zensurenbulle Pius IX. Apostolicae Sedis vom 12. Oktober 1869 n 7 bedroht diejenigen, welche Laienrichter direkt oder indirekt zwingen, geistliche Personen vor das weltliche Gericht zu ziehen, mit der dem Papste speciali modo reservierten excommunicatio l. s.[2])

Der Kreis der kirchlich strafbaren Tatbestände ist nach heutiger Praxis auf solche Handlungen beschränkt, welche die kirchliche Rechtsordnung verletzen; natürlich ist es nicht ausgeschlossen, dass die Kirche weltliche Vergehen ihrer Mitglieder wie Mord, Diebstahl, Brandstiftung, Wucher u. s. w. mit den vom kanonischen Recht angedrohten Strafen belegt,[3]) tatsächlich geschieht dies aber nicht oder doch nur in besonders gravierenden Fällen. Anlass zu Konflikten zwischen Kirche und Staat könnten hier nur die Delikte gegen die kirchliche Autorität (Verhinderung der Promulgation oder des Vollzugs päpstlicher Erlasse oder von Urteilen kirchlicher Gerichte) und die Vergehen gegen die kirchlichen Rechte und Personen (Mitwirkung zum Erlass kirchenfeindlicher Gesetze, Verletzung des privilegium fori, des Asylrechts, der Immunität, der kirchlichen Jurisdikton) bieten.[4]) In der Praxis wird auch hier »toleriert« und »dissimuliert«.

Das Strafverfahren anlangend ist seit der Instruktion der C. E. E. et R. R. vom 11. Juni 1880[5]) ein summarisches abgekürztes Verfahren in Anwendung, das dem Recht des Angeklagten

---

dinarius nicht damit belegen kann«. So schon *Kreittmayer*, Anmerkungen über den cod. Max. Bav. civ. V. c. 19 § 41, 2.

1) Im österreichischen Konkordat von 1855 hat die Kirche zu Gunsten des Staates auf den befreiten Gerichtsstand des Klerus in Zivil- und Strafsachen verzichtet; im bayerischen Konkordat dagegen nur in Zivilsachen.

2) *Hollweck* a. a. O. S. 208 und Anhang 357; *Heiner*, Die kirchlichen Zensuren 89 ff. Vgl. auch Syllabus prop. 31.

3) *Hollweck* XXXVIII und 247—286, *Hinschius* VI 223.

4) *Hollweck* 196—247.

5) Abgedruckt bei *Hollweck* 371—74, auch bei *Hilling*, Die römische Kurie 205—213. Kommentar von *Casim. Card. Gennari*, Sulla privazione del beneficio ecclesiastico e sul processo criminale dei clerici [2]. Rom 1905.

auf Gehör und Verteidigung in ausreichendem Maße Rechnung trägt; es kann gegen Kleriker wie gegen Laien [1]) verwendet werden. Als aussergerichtliches Verfahren ist gegen Geistliche die suspensio ex informata conscientia episcopi zulässig: der Bischof kann gegen einen Geistlichen wegen eines geheimen, dem Bischof aussergerichtlich bekannten Verbrechens ohne jedes Verfahren, lediglich nach seinem gewissenhaften Ermessen von der Ausübung der Weihe- und Jurisdiktionsgewalt suspendieren. [2]) Der Rekurs geht in diesem Falle an die Congregatio Concilii.

Rechtsmittel können nach kanonischem Recht nur bei der höheren *kirchlichen* Behörde eingelegt werden. Der Forderung, dass Rechtssachen im Lande selbst zur Entscheidung gebracht und die Appellation nicht an ausländische Gerichte [3]) gehen dürfe, ist die Kurie durch Delegation von sog. iudices in partibus entgegengekommen. [4]) Die Berufung an einen staatlichen Gerichtshof, an eine staatliche Verwaltungsbehörde oder an den Landesherrn gegen ein kirchliches Straferkenntnis ist durch die Zensurenbulle Apostolicae Sedis mit der dem Papste speciali modo reservierten excommunicatio l. s. bedroht. [5]) Dieselbe Strafe trifft die Beamten, welche solche Rekurse annehmen und Anordnungen treffen, welche die freie Ausübung der kirchlichen Regierungsgewalt und Gerichtsbarkeit ausschliessen oder behindern.

II.

Wie stellt sich hiezu der moderne Staat und die bayerische Gesetzgebung insbesondere?

1) Es ist ein grundlegender Satz des Staatskirchentums, dass die öffentlich-rechtliche Stellung der »Kirchen« und ihr Recht auf staatlicher Anerkennung beruhen [6]) und dass ihnen nur insoweit,

---

1) So wohl mit Recht *Hollweck* XXXVI A. 2.

2) Trid.. sess. XIV c. 1 de ref.; Instructio der C. E. E. et R. R. v. 11. Juni 1880 art. 9; Entscheidung der C. C. v. 20. Dezember 1873. Vgl. auch Bulle Auctorem fidei vom 28. Aug. 1794 prop. 49 und 50. *Hinschius* V 608 ff.

3) Ausdrücklich verboten in Art. 10 des *württembergischen* Gesetzes vom 30. Januar 1862. Vgl. *Sächsisches* Gesetz vom 23. August 1876 §§ 11 und 16.

4) »Für Appellationen zur dritten Instanz hat der apostolische Nuntius zu München die von drei zu drei Jahren nachzusuchende Fakultät, die beiden Erzbischöfe im Namen des Papstes zu delegieren, vom Papste Pius IX. durch apostolisches Breve vom 15. September 1851 erhalten«. *J. Silbernagl*, Verfassung und Verwaltung sämtlicher Religionsgenossenschaften in Bayern [4] 126 A. 1.

5) Syllabus prop. 41. *Eichmann*, Der rec. ab abusu 100 ff., 347 ff.

6) Anders die Genossenschaftstheorie, welche heute fast allgemein anerkannt ist und welcher zu wünschen ist, dass sie sich bezüglich des Kirchen-

d. h. in den Grenzen ihrer vom Staate *anerkannten* Verfassung Bewegungsfreiheit und staatlicher Schutz zukommen. Für das bayerische Recht ist dieser Grundsatz in § 38 R.-E. ausgesprochen, wonach jeder genehmigten Privat- oder öffentlichen Kirchengesellschaft »*unter der obersten Staatsaufsicht*« die Befugnis zukommt, »nach der Formel und *der von der Staatsgewalt anerkannten Verfassung*« alle inneren Kirchenangelegenheiten anzuordnen. Demgemäß hat das kirchliche Recht keine unbedingte Geltung; es geht dem staatlichen Rechte nicht vor, es gilt vielmehr nur insoweit, als die staatliche Rechtsordnung es zulässt und anerkennt. Das territoriale Staats- und Staatskirchenrecht geht dem auf kirchlichen Rechtsquellen ruhenden Rechte vor.[1])

Die bayerische Verfassung gewährt den anerkannten Religionsgesellschaften Autonomie in »inneren Kirchenangelegenheiten«, wozu die »Kirchendisziplin« und die »Ausübung der Gerichtsbarkeit in rein geistlichen Sachen, nämlich des Gewissens oder der Erfüllung der Religions- und Kirchenpflichten einer Kirche« gehören (§ 38e, h R.-E.). Aber auch über diesen »eigentlichen Wirkungskreis« (§ 50 R.-E.) macht sich das staatliche Oberaufsichtsrecht geltend, welches sich »über alle innerhalb der Grenzen des Staats vorfallende Handlungen, Ereignisse und Verhältnisse erstreckt« (§ 57 R.-E.). Mit aller Deutlichkeit ist dies in § 38 R.-E. ausgesprochen (vgl. oben) und wiederholt in § 50 R.-E. (vgl. Titel IV § 9 Verf.-Urk.), wo der ernstliche Wille bekundet ist, »dass die geistliche Gewalt in ihrem eigentlichen Wirkungskreise nie gehemmt werden, und die königliche Regierung in rein geistliche Gegenstände des Gewissens und der Religionslehre sich nicht einmischen solle, *als in soweit das oberste Schutz- oder Aufsichtsrecht dabei eintritt*«. Hieraus ergibt sich eine Beschränkung der kirchlichen (Zivil- und) Strafgerichtsbarkeit hinsichtlich der sachlichen Kompetenz: nur in rein geistlichen Sachen, nämlich in Sachen des Gewissens und der Erfüllung der Religions- und Kirchenpflichten ist die kirchliche Strafgerichts-

---

rechts in geltendes Recht umsetzen möchte. Vgl. *Ulrich Stutz*, Die kirchliche Rechtsgeschichte 11 ff., 37 ff.

1) Dagegen Syllabus prop. 42. — *Oesterreich*: Staatsgrundgesetz vom 21. Dezember 1867 Art. 15 und Ges. v. 7. Mai 1874 § 1 und § 27. *Preussen*: Ges. v. 5. April 1873 betr. die Abänderung der Art. 15 und 18 der Verf.-Urk. v. 31. Januar 1850. *Hessen*: Ges. v. 23. April 1875 die rechtl. Stellung der Kirchen und Religionsgemeinschaften im Staate betr., Art. 4, und Ges. v. 25. April 1875 den Missbrauch der geistl. Amtsgewalt betr. Art. 3. *Sachsen*: Ges. v. 23. Aug. 1876 § 1. *Württemberg*: Verf.-Urk. v. 25. Sept. 1819 §§ 70—73; Ges. v. 30. Januar 1862 Art. 1, 6, 7, 10. *Baden*: Ges v. 9. Okt. 1860 §§ 1, 3, 13.

barkeit zuständig. Das R.-E. macht ferner keinen Unterschied zwischen der allgemeinen Strafgewalt, welche die Religionsgesellschaften gegen Geistliche und Laien, und der besonderen Straf- und Disziplinargewalt, welche sie gegen Geistliche und kirchliche Beamte handhaben; es spricht nur im allgemeinen von »Kirchendisziplin« als »innerer Kirchenangelegenheit«; es kennt *in beiden Fällen* nur ein »rein geistliches Korrektionsrecht nach geeigneten Stufen« (§ 40),[1]) während das Konkordat Art. XII d den Bischöfen gestattet, gegen Geistliche, welche eine Ahndung verdienen, die vom Konzil von Trient bestimmten oder ihnen sonst zweckmässig scheinenden Strafen zu verhängen, sowie gegen jeden der Gläubigen, welche sich der Übertretungen der Kirchensatzungen und der heiligen Kanonen schuldig machen, kirchliche Zensuren anzuwenden. Übereinstimmend ist nach Konkordat Art. XII b und R.-E. § 38 f die Approbation und Ordination der Kirchendiener der Kirche überwiesen. Insoweit sich das Konkordat mit dem R.-E. nicht im Einklange befindet, ist es gemäss der Schlussklausel des R.-E. (§ 103, 3) als derogiert zu betrachten. Das Protestantenedikt überlässt den Konsistorien als innere Kirchenangelegenheit die Aufsicht über »Disziplin, Lehrvorträge, Amtsführung und Betragen der Geistlichen« (§ 11), behält aber für Versetzungen, Degradationen, Suspensionen vom Amte, Pensionierungen, Entsetzungen oder Ausschliessung vom geistlichen Amte« die Allerhöchste Entschliessung vor (§ 19 e); es hält sich demnach, ebenso wie die Instruktion vom 8. September 1809 (letztere mit einer später zu erwähnenden Ausnahme) im Rahmen des rein geistlichen Korrektionsrechtes und des § 71 R.-E.

Dass die Ausübung der Kirchendisziplin und der rein geistlichen Gerichtsbarkeit »der obersten Staatsaufsicht« untersteht, findet auch darin seinen Ausdruck, dass nach § 60 R.-E. die dafür angeordneten Gerichte, sowie ihre Verfassung vor ihrer Einführung der königlichen Bestätigung bedürfen.

2) Die Religionsgesellschaften haben zur Durchführung ihrer Straf- und Disziplinarerkenntnisse vollziehende Gewalt; jedoch ist ihnen die Anwendung »äusseren Zwangs« verwehrt (§ 42 R.-E.). Es

1) A. M. ist *Müller-Geiger*, Anleitung zum geistlichen Geschäftsstil I (1902) 344, Anm. 3: »Die §§ 1, 2, 40, 42 der II. V. B. über das rein geistliche Korrektionsrecht finden auf die kirchliche Strafgewalt gegenüber Geistlichen keine Anwendung, solange dieselben dem geistlichen Stande und Amte in der katholischen Kirche angehören«. Eine gesetzliche oder doktrinelle Begründung dieser Ansicht fehlt. Wie harmonieren hiemit die staatlichen Bestimmungen über die Detention der Geistlichen? Und steht das Gesagte nicht in Widerspruch zu den Ausführungen des Verfassers S. 346 ebenda?

bleibt demnach denselben überlassen, ihre in den staatsverfassungsmässigen Grenzen gehaltenen Erkenntnisse mit ihren Mitteln zu vollziehen; wo jedoch äusserer, polizeilicher Zwang notwendig wird, wie z. B. zur gewaltsamen Entfernung eines abgesetzten Pfarrers aus dem Pfarrhause, sind sie auf den staatlichen Arm angewiesen. Die Exekutionsfrage wird uns im übrigen weiter unten eingehender beschäftigen.

3) Der moderne Staat ist nicht mehr Glaubensstaat; er lässt neben der katholischen Kirche noch andere Religionsgesellschaften (»Kirchen«) zu und privilegiert dieselben; er steht souverän über ihnen und wacht darüber, dass dieselben »die Grenzen ihrer Aufgaben innehalten und weder in seine, noch in die Sphäre der anderen rechtlich zugelassenen Religionsgesellschaften übergreifen«.[1]) Keine Religionsgesellschaft kann daher eine Jurisdiktion über Angehörige einer anderen Religionsgesellschaft ausüben; die kirchlichen Strafbehörden sind nicht befugt, gegen Abtrünnige, welche ihren Übergang von einer Kirche zur andern (§ 10 R.-E.) in staatsgültiger Weise vollzogen haben, mit Kirchenstrafen vorzugehen.[2]) Dies ist zwar im bayerischen R.-E. nicht ausdrücklich gesagt; aber es folgt aus dem staatsrechtlichen Kirchenbegriff und aus der Tendenz der interkonfessionellen Gesetzgebung, Reibungen unter den Konfessionen durch strenge Abgrenzung ihrer Kompetenzen zu verhüten.

Die bayerische Gesetzgebung hat Bestimmungen getroffen über das »Verhältnis der verschiedenen Religionsgesellschaften gegeneinander« (R.-E. 4. Abschnitt). »Die im Staate bestehenden Religionsgesellschaften sind sich wechselseitig gleiche Achtung schuldig; gegen deren Versagung kann der obrigkeitliche Schutz aufgerufen werden, der nicht verweigert werden darf; dagegen ist aber auch keiner eine Selbsthülfe erlaubt« (§ 80). »Jede Kirche kann für ihre Religionshandlungen von den Gliedern aller übrigen Religionsparteien vollkommene Sicherheit gegen Störungen aller Art verlangen« (§ 81). Von praktischem Belang ist hiebei die Frage, ob ein Eingriff in die Disziplinargewalt der katholischen Kirche vorliege, wenn ein Geistlicher eines anderen Bekenntnisses einen Angehörigen der katholischen Kirche beerdigt, welchem die kirchliche Beerdigung nach den Grundsätzen des katholischen Kirchenrechts verweigert worden war. Ist in dem bei derartigen Anlässen be-

---

1) *Hinschius*, Staat und Kirche 268. *Sicherer* 27.

2) Ausdrücklich ist dies ausgesprochen in dem österreichischen Gesetz vom 7. Mai 1874 § 18: »Von der kirchlichen Amtsgewalt darf nur gegen Angehörige der Kirche . . . Gebrauch gemacht werden«.

tätigten Verhalten der protestantischen Kirchenbehörden eine Störung der kirchlichen Disziplin im Sinne des § 38 lit. f R.-E. zu erblicken? Liegt ein Eingriff in das Korrektionsrecht der katholischen Kirche vor, wenn ungehorsamen Mitgliedern nach dem Tode seitens einer andern anerkannten Religionsgesellschaft alle Ehren einer rituellen Beerdigung gewährt werden? Das Kultusministerium hat am 13. Februar 1905 eine hierauf bezügliche Entscheidung getroffen[1]) und gegenüber der Beschwerde des bischöflichen Ordinariats Regensburg bemerkt: »Der Vollzug dieser Kirchenstrafe (Verweigerung des Begräbnisses) ist damit abgeschlossen, dass dem Kirchenmitgliede, das die Strafe trifft, das Begräbnis nach dem Ritus seines d. i. des katholischen Bekenntnisses vorenthalten wird. Die Beerdigung durch den Geistlichen einer andern Religionsgesellschaft kann nicht als eine unzulässige Verletzung der katholischen Kirchendisziplin angesehen werden. Denn durch eine solche Beerdigung wird dem Verstorbenen ja das nicht zuteil, was ihm von seiner Kirche zur Strafe versagt wird: das katholische Begräbnis. Es kann aber den Geistlichen anderer Bekenntnisse nicht angesonnen werden, beim Vollzuge einer von der katholischen Kirche verhängten Kirchenstrafe durch Ablehnung einer charitativen Tätigkeit mitzuwirken.«

Gegen die Argumentation und die Entscheidung des Ministeriums wird insoweit kein Einwand zu erheben sein, als sie behauptet, dass das Strafrecht der katholischen Kirche diesfalls durch die Verweigerung des katholischen Begräbnisses erschöpft sei; vom Standpunkt des interkonfessionellen bayerischen Kirchenrechts ist sie nicht zu billigen. Die in derartigen Fällen geübte protestantische Praxis ist gegenüber der katholischen Kirche illoyal; sie entspricht nicht der »Achtung«, welche die im Staate bestehenden Religionsgesellschaften staatsgesetzlich sich wechselseitig gemäss § 80 R.-E. schuldig sind. Die Beerdigung durch den protestantischen Geistlichen ist zudem nicht eine charitative, sondern eine amtliche Tätigkeit. Wenn es nach § 83 Sache »der weltlichen Staatspolizei« ist, die »Erhaltung der öffentlichen Ruhe und Ordnung zwischen verschiedenen Religionsparteien« zu sichern, so muss die Regierung darauf dringen, dass die einzelnen Religionsgesellschaften sich in ihrer amtlichen Tätigkeit auf die im staatsrechtlichen Sinne zu ihnen gehörigen Mitglieder beschränken.

4) Was die *Strafmittel* betrifft, so kennt das R.-E., wie bereits erwähnt, nur ein »rein geistliches Korrektionsrecht« der Religionsgesellschaften, welches »nach geeigneten Stufen« auszuüben ist (§ 40).

1) Abgedruckt unter III. »Staatliche Aktenstücke und Entscheidungen«.



Ein Unterschied zwischen allgemein zulässigen Strafmitteln und Disziplinarstrafmitteln ist hiebei nicht gemacht, das Konkordat Art. XII d ist durch § 40 R.-E. modifiziert. Seydel III[2] 516 A. 2 interpretiert den Ausdruck »rein geistlich« zutreffend dahin, dass eigentliche Strafen ausgeschlossen und nur moralische Zuchtmittel statthaft seien. Unzulässig sind demnach Strafen an Leib, Freiheit, Vermögen und bürgerlicher Ehre der Mitglieder.[1]) Zulässig sind

1) Vgl. Mandat vom 2. November 1769 betr. die klösterliche Disziplin, oben S. 659. Preuss. allg. Landrecht II. 11 § 52: »Die Kirchenzucht darf niemals in Strafen an Leib, Ehre oder Vermögen der Mitglieder ausarten«. Ebenso das preussische Zuchtmittelgesetz vom 13. Mai 1873 § 1, 2; hessisches Gesetz vom 23. April 1875 den Missbrauch der geistl. Amtsgewalt betr. Art. 3; sächsisches Gesetz vom 23. August 1878 § 7, 2; das badische Gesetz vom 9. October 1860 § 16 und das württembergische Gesetz vom 30. Januar 1862 Art. 7 lassen Verfügungen und Erkenntnisse der Kirchengewalt gegen die Freiheit oder das Vermögen einer Person zu; diese Strafen dürfen jedoch wider den Willen der Betroffenen nur von der Staatsgewalt vollzogen werden. Aehnlich das österreichische Gesetz vom 7. Mai 1874 § 19. — Was die Disziplinarstrafmittel betrifft, so ist in Preussen, Hessen, Württemberg der Kirchengewalt eine grössere Bewegungsfreiheit eingeräumt. Das preussische Disziplinargesetz vom 12. Mai 1873 erklärt die körperliche Züchtigung als Disziplinarstrafe für unzulässig (§ 2); Geldstrafen dürfen den Betrag von 30 Thalern, oder, wenn das einmonatliche Amtseinkommen höher ist, den Betrag des letzteren nicht übersteigen (§ 3); die Strafe der Freiheitsentziehung darf nur in höchstens 3monatlicher Verweisung in eine deutsche Demeritenanstalt bestehen und die Vollstreckung dieser Strafe darf wider den Willen des Betroffenen weder begonnen noch fortgesetzt werden. Diese Bestimmungen sind wörtlich in das *hessische* Gesetz vom 23. April 1875 den Missbrauch der geistl. Amtsgewalt betr. Art. 5—8 übergegangen. Nach dem preussischen Disziplinargesetz § 2 mit Art. 7 der Novelle von 1886 und dem hessischen Gesetz Art. 6 mit Art. 3 des Gesetzes vom 7. Sept. 1889 dürfen kirchliche Disziplinarstrafen gegen die Freiheit oder das Vermögen nur nach Anhörung des Beschuldigten verhängt werden und der Entfernung aus dem Amte (Entlassung, Versetzung, Suspension, unfreiwillige Emeritierung etc.) muss, wenn mit ihr der Verlust oder eine Minderung des Amtseinkommens verbunden ist, ein geordnetes prozessuales Verfahren vorausgehen. In allen diesen Fällen ist die Entscheidung schriftlich unter Angabe der Gründe zu erlassen. Das *sächsische* Gesetz vom 23. August 1876 erkennt die Selbständigkeit der Kirche in Ausübung der Disziplinargewalt an, schliesst aber sowohl Strafen gegen Leib, Vermögen, Freiheit oder bürgerliche Ehre, als auch die Anwendung der Disziplinargewalt zu dem Zwecke, die Befolgung der Staatsgesetze oder die freie Ausübung staatsbürgerlicher Rechte zu hindern, aus. Jede, auf zeitweilige oder gänzliche Entfernung aus dem Amte lautende Disziplinarentscheidung ist der Staatsregierung sofort anzuzeigen, unter Beifügung einer Abschrift des Erkenntnisses und der Entscheidungsgründe (§ 11, 2). Das *württembergische* Gesetz vom 30. Januar 1862 Art. 6 lässt Geldbussen bis zu 40 Gulden, die Einberufung in das Besserungshaus der Diözese auf die Dauer von höchstens 6 Wochen zu; Freiheitsentziehung in anderer Form ist ausgeschlossen. Die Disziplinarstrafen dürfen nur auf Grund eines geordneten prozessualischen Verfahrens verhängt werden. Auch im Instanzenzuge dürfen Disziplinarsachen nicht vor ein ausserdeutsches Gericht gebracht werden (Art. 10). Von jedem auf eine Geldbusse von mehr als 15 Gulden, auf Einberufung in ein Besserungshaus für mehr als 14 Tage, ferner auf Suspension, Versetzung, Zurücksetzung oder Entlassung lautenden Straferkenntnisse ist der Staatsbehörde alsbald Mitteilung zu machen (Art. 6, 4). Für *Baden* gilt hinsichtlich der Disziplinargewalt nichts besonderes (vgl. oben). In *Oesterreich* ist die Selbständigkeit der Kirche in Ausübung der Disziplinargewalt anerkannt. Leibes- und Freiheitsstrafen sind ausgeschlossen, da die-

private Zurechtweisung, Mahnung und Warnung, Ausschliessung aus der Kirchengemeinschaft (aber ohne Nachteil für die bürgerliche Ehre und gesellschaftliche Stellung) und Entziehung rein kirchlicher Rechte. Ausdrücklich zugelassen ist das Personalinterdikt ab ingressu ecclesiae durch § 43 R.-E. Das Nähere hierüber wird bei der Darstellung der Strafmittel der einzelnen Religionsgesellschaften zur Erörterung gelangen.

»Die Handhabung der verfassungsmässigen Grenzen zwischen der weltlichen und geistlichen Gewalt, namentlich bezüglich der geistlichen Gerichtsbarkeit« [1]) gehört zum Wirkungskreis des Ministeriums des Innern für Kirchen- und Schulangelegenheiten, welches ex officio und auf erhobene Beschwerde [2]) gegen den »Missbrauch» der geistlichen Strafgewalt einschreitet. Jeder kirchenbehördliche Akt, welcher sich als Übergriff der Kirche in die Rechtssphäre, welche der Staat sich vorbehalten hat, oder als eine Verletzung positiver Staatsgesetze darstellt, jede Bestrafung oder Strafandrohung wegen Gehorsams gegen die Staatsgesetze oder wegen Ausübung von staatsbürgerlichen Rechten oder Pflichten wäre eine Handlung gegen die »festgesetzte Ordnung«, eine Überschreitung des »eigentlichen Wirkungskreises« der Kirchengewalt im Sinne des § 52 R.-E. [3]) Nach diesen Gesichtspunkten wären beispielsweise zu beurteilen: die Bestrafung eines Richters, welcher eine Ehescheidung ausspricht, eines Standesbeamten, welcher zum Zustandekommen einer Zivilehe mitwirkt, des Rekurrenten, welcher von dem recursus ab abusu Gebrauch macht, des Beamten, welcher diesen Rekurs annimmt und

---

selben nicht ohne »äusseren Zwang« vollzogen werden können (§ 19 des Ges. v. 7. Mai 1874). Verweisung von Geistlichen in eine Korrektionsanstalt ist zulässig, aber nur dann und insolange, als der Betroffene sich derselben freiwillig fügt (Ministerialverordnung vom 7. Juni 1869 und vom 7. August 1869). Geldstrafen sind zulässig, jedoch wird zur Einbringung derselben keine staatliche Exekution gewährt.

1) Formationsverordnung vom 17. Dezember 1825 und V.-O. v. 15. Dezember 1846. *Weber* II 279 ff., 290.

2) R.-E. §§ 52—54 regelt den recursus ab abusu.

3) Vgl. österreichisches Gesetz vom 7. Mai 1874 § 18: »Von der kirchlichen Amtsgewalt darf . . . niemals zu dem Zwecke Gebrauch gemacht werden, um die Befolgung der Gesetze und behördlichen Anordnungen oder die freie Ausübung staatsbürgerlicher Rechte zu hindern«. Hessisches Gesetz vom 23. April 1875 den Missbrauch der geistl. Amtsgewalt betr. Art. 9. Sächsisches Gesetz vom 23. August 1876 § 8. Die betreffenden Bestimmungen des preussischen Zuchtmittelgesetzes §§ 2 und 3 sind durch Art. 4 der Novelle von 1887 aufgehoben. Das württembergische Gesetz vom 30. Januar 1862 Art. 1 unterwirft alle kirchlichen Erlasse, »welche in staatliche oder bürgerliche Verhältnisse eingreifen«, der vorgängigen Genehmigung des Staates. Das badische Gesetz vom 9. Oktober 1860 § 13 beschränkt sich auf den allgemeinen Satz: »Keine Kirche kann aus ihrer Verfassung oder ihren Verordnungen Befugnisse ableiten, welche mit der Hoheit des Staats oder mit den Staatsgesetzen in Widerspruch stehen«.

zu Gunsten des Rekurrenten entscheidet, des Klägers wegen Verletzung des privilegium fori des Klerus in Strafsachen, des Abgeordneten wegen einer Abstimmung oder Äusserung im Reichs- oder Landtag, des Wählers wegen Ausübung des öffentlichen Wahl- oder Stimmrechts, des Polizeibeamten wegen Verletzung des Asylrechts, der Finanzbehörden wegen Verletzung der kirchlichen Immunität. Wer einen Geistlichen in Zivilsachen vor dem weltlichen Gericht belangt, inkurriert nach bayerischem Partikularkirchenrecht[1]) die Zensuren der Bulle Apostolicae Sedis nicht, wohl aber derjenige, welcher einen Richter direkt oder indirekt (durch Erhebung der Klage z. B.) zwingt, einen Geistlichen vor das weltliche Strafgericht zu ziehen. Wenn indessen die inländische Kirchengewalt mit den erwähnten Bestimmungen der Bulle, welche das staatliche Placet so wenig wie die frühere Zensurenbulle »Coena Domini« erhalten hat, Ernst machen wollte, so würde sie im Sinne des bayerischen Staatsrechts zweifellos ebenso gegen die »festgesetzte Ordnung« fehlen wie in obigen Fällen, denn die kirchliche Strafgewalt kann nur nach der vom Staate *anerkannten* Verfassung der Kirche ausgeübt werden.

Eine bedeutsame Einschränkung erfährt die Strafbefugnis der Religionsgesellschaften hinsichtlich der zulässigen Strafmittel und der Wirkung derselben durch den § 71 R.-E.[2]) Wie ich in dieser Zeitschrift S. 311 ff. dieses Jahrgangs nachgewiesen zu haben glaube, will der vielumstrittene § sagen: Kein kirchliches Zwangsmittel kann eine andere als eine rein geistliche, nur die kirchliche Rechtsstellung berührende Wirkung äussern. Dies wird in der Regel der Fall sein, wenn die Kirchengewalt sich innerhalb des ihr in § 40 R.-E. gewährten Rahmens des rein geistlichen Korrektionsrechts hält. Will sie in einzelnen Fällen darüber hinausgehen und ein in das gesellschaftliche Leben eingreifendes Zwangsmittel verwenden, so bedarf sie der einverständlichen Mitwirkung der Staatsgewalt.[3])

Es wird hiebei kein Einwand dagegen zu erheben sein, wenn

---

1) Konkordat Art. XII. lit. c.

2) »Keinem kirchlichen Zwangsmittel wird irgend ein Einfluss auf das gesellschaftliche Leben und die bürgerlichen Verhältnisse, ohne Einwilligung der Staatsgewalt im Staate gestattet«.

3) Das für das bayerische Religionsedikt vorbildliche *preussische Landrecht* von 1794 II 11 § 51 sagt: »Dergleichen Kirchenzucht soll bloss zur Abstellung öffentlichen Aergernisses abzielen. Sie darf niemals in Strafen an Leib, Ehre oder Vermögen der Mitglieder ausarten. Sind dergleichen Strafen zur Aufrechthaltung der Ordnung, Ruhe und Sicherheit in der Kirchengesellschaft notwendig, *so muss die Verfügung der vom Staate gesetzten Obrigkeit überlassen werden.*«

von der kirchlichen Behörde die staatsbehördliche »Einwilligung« zur Publikation ihrer Strafsentenz erst nach Erschöpfung des inländischen kirchlichen Instanzenzuges eingeholt wird. Sie mag den Ablauf der Appellationsfrist abwarten; lässt der Delinquent die Frist unbenutzt verstreichen, dann ist das Urteil für das kirchliche Forum rechtskräftig (vorbehaltlich der nach bayerischem Staatskirchenrecht erforderlichen staatlichen Genehmigung). Dann wird es auch für die Staatsgewalt leichter sein, ihre Entscheidung dahin zu treffen, ob sie die Einwilligung erteilen oder versagen solle.

Welche Gesichtspunkte werden nun für die Staatsregierung hinsichtlich der Erteilung oder Nichterteilung der »Einwilligung« maßgebend sein müssen? Es kann von vornherein nicht in der Absicht der Staatsregierung liegen, schlechte Kleriker oder Kirchenangehörige gegen die kirchliche Strafbehörde in Schutz zu nehmen. Das wäre weder im Interesse der kirchlichen »Ordnung«, als deren berufsmässiger Protektor sich doch der Staat betrachtet (§ 51 R.-E.), noch im Interesse der staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung. Überdies hat der Staat die Unterwerfung unter die Kirchenzucht den Angehörigen der Religionsgesellschaften zur staatsgesetzlichen Pflicht gemacht (§ 41 R.-E.). Er wird daher die »Einwilligung« nur dann verweigern, wenn die kirchliche Strafbehörde »die Grenzen ihres eigentlichen Wirkungskreises« überschritten hat,[1]) wenn Staatsgesetze verletzt oder ein geordnetes Verfahren, in welchem dem Angeklagten Gehör und Gelegenheit zur Verteidigung zu geben gewesen wäre, nicht stattgefunden hat oder wenn offenbar unrichtig entschieden worden war. Zuständig sind gemäß Formationsverordnung vom 17. Dezember 1825 § 34, 2 die Kreisregierungen. Wird die »Einwilligung« nicht erteilt, dann erwächst das Strafurteil nicht in Rechtskraft, es kann daher nicht publiziert und vollzogen werden. Wird sie erteilt, dann ist das Urteil, nötigenfalls mit staatlichen Mitteln, vollziehbar, und zwar hat die Kirchenbehörde in diesem Falle einen gesetzlichen Anspruch auf das brachium saeculare zur Durchführung ihrer Strafurteile. § 51 R.-E. sagt dies mit aller Deutlichkeit: »Solange die Kirchengewalt die Grenzen ihres eigentlichen Wirkungskreises nicht überschreitet, kann dieselbe gegen jede Verletzung ihrer Rechte und Gesetze den Schutz der Staatsgewalt anrufen, der ihr von den königlichen einschlägigen Landesstellen nicht versagt werden *darf*«.[2])

---

1) *Hinschius* VI 279 ff.

2) *Richter-Dove-Kahl*, K.-R.[8] 821 A. 4. *E. Mayer*, Kirchenhoheitsrechte 153, 187; *Hinschius* VI 281, 283.

5) Was die *staatsbehördliche Exekution* kirchlicher Strafsentenzen überhaupt anbelangt, so wird man Seydel Recht geben müssen, wenn er sagt,[1]) dass der Staat nicht für verpflichtet erachtet werden könne, den weltlichen Arm *blindlings* zu gewähren; dass vielmehr der Staatsgewalt in allen Fällen, wo sie um Hilfe angerufen wird, Gelegenheit gegeben werden müsse, sich davon zu überzeugen, ob ein ordnungsmässiges Urteil vorliege. In solchen Fällen ist daher das kirchliche Straferkenntnis samt den Entscheidungsgründen vorzulegen.[2]) Hiermit in Einklang steht der Erlass des Ministeriums des Innern vom 18. Mai 1816,[3]) »dass es ihm (sc. dem bischöflichen Generalvikariate zu Augsburg) unbenommen bleibe, diejenigen Maßregeln, welche es zur Aufrechthaltung der Disziplin unter den Geistlichen seines Sprengels für angemessen und notwendig erachtet, in Anwendung zu bringen, und dass ihm die Assistenz der weltlichen Stellen nicht entgehen werde, wenn sie nach Umständen erforderlich, und die getroffenen Disziplinarverfügungen von der Art sein werden, dass sie nach den obwaltenden Verhältnissen deren Mitwirkung begründen können». Der gesetzliche Titel für dieses Prüfungsrecht der Staatsgewalt gegenüber kirchlichen Straferkenntnissen, welche mit staatlichen Zwangsmitteln exekutiert werden sollen, ist in § 51 R.-E. gegeben: »solange die Kirchengewalt die Grenzen ihres eigentlichen Wirkungskreises nicht überschreitet». Damit ist *Recht* und *Pflicht* der Regierung gegeben, das Strafurteil unter dem bezeichneten Gesichtspunkte zu prüfen.[4]) Ergibt sich bei der Prüfung der Strafsentenz, dass die Kirchengewalt die ihr gezogenen Grenzen überschritten hat, dann wird die Gewährung staatlicher Hilfe natürlich abzulehnen sein. Da den Religionsgesellschaften zum Vollzuge ihrer Verfügungen keine äussere, polizeiliche Zwangsgewalt zu Gebote steht, so klingt es allerdings fast wie Hohn, wenn die M.-E. vom 27. Februar 1871 (Fall Renftle) sagt, dass es dem Bischof überlassen bleibe, »seinem Erkenntnisse mit kirchlichen Mitteln den Vollzug zu sichern«.

Seydel III² 541 ff. gibt dem § 51 R.-E. eine andere, m. E. unrichtige Auslegung. In bejahender Form soll nach Seydel der fragliche § lauten: Der Kirchengewalt *darf* der staatliche Schutz gegen Verletzungen ihrer Rechte und Gesetze ganz allge-

1) *Seydel*, Staatsrecht III ² 564 A. 121.
2) So auch *Hinschius* VI 281.
3) *Döllinger* VIII 768.
4) *Meurer* a. a. O. 224 ff. ist ebenfalls der Ansicht, dass der Staat nicht verpflichtet sein könne, den weltlichen Arm blindlings zu gewähren; er will jedoch den gesetzlichen Titel hiefür in § 71 R.-E. finden, welcher, über den § 51 hinausgehend, den staatlichen Vollzug der Disziplinarerkenntnisse in das Ermessen der Staatsgewalt stelle.

mein und *für alle Fälle* versagt werden, wenn und solange sie die Grenzen ihres eigentlichen Wirkungskreises überschreitet. Der Rechtsnachteil, von welchem die geistliche Gewalt in diesem Falle betroffen wird, besteht demnach nur darin, dass sie schlechthin den *Anspruch* verliert, staatspolizeilich geschützt zu werden. Die Staatsgewalt *kann* ihren Schutz verweigern, weil das Recht verwirkt ist; *ob* sie ihn aber und wie weit sie ihn verweigern will, ist, soweit es sich nicht gerade um eine Beihilfe zu einer Gesetzesverletzung handelt, Sache ihres Ermessens. Das Recht auf den Staatsschutz ist *allgemein* verwirkt, wenn die Bedingung seiner Gewährung *irgendwie* verletzt ist. Denn die Verfassung sagt, »so lange«, nicht »insoweit«. Wenn demnach ein Bischof beispielsweise irgend eine Anordnung ohne das nach § 58 R.-E. erforderliche Plazet publiziert hätte, so würde die Staatsregierung *berechtigt* sein, *allen* Disziplinar- und Straferkenntnissen desselben, gleichviel ob sie die Grenzen des eigentlichen kirchlichen Wirkungskreises überschreiten oder nicht, die exekutorische Hilfe zu verweigern.

Mit Recht hält Hinschius VI 281 A. 4 diese Annahme Seydels für sehr bedenklich. Ihre Unrichtigkeit ergibt sich schon aus dem Zusammenhange mit § 50. In § 50 R.-E. ist nämlich der allgemeine Grundsatz ausgesprochen, dass die geistliche Gewalt in ihrem eigentlichen Wirkungskreise nie gehemmt werden, und die königliche weltliche Regierung in rein geistliche Gegenstände des Gewissens und der Religionslehre sich nicht einmischen solle, als insoweit das königliche oberste Schutz- oder Aufsichtsrecht dabei eintritt. Diesen Gedankengang setzt § 51 fort, indem er für die Behandlung vorkommender Einzelfälle die Konsequenz aus dem aufgestellten Grundsatz zieht: so lange »*demnach*«, *im einzelnen Falle* die Vorbedingung des staatlichen Schutzes, nämlich die Innehaltung der der Kirchengewalt gesteckten Grenzen, erfüllt ist, kann die Kirchenbehörde gegen »*jede*« [1]) Verletzung ihrer Gesetze den staatlichen Schutz anrufen, der ihr nicht versagt werden »*darf*«. Übrigens müsste Seydel auch bei seiner Auslegung des § 51, wie schon Hinschius richtig hervorgehoben hat, konsequenterweise dazu gelangen, der Regierung die *Pflicht* zur Verweigerung der staatlichen Hilfe aufzuerlegen, [2]) statt dieselbe in ihr willkürliches Ermessen zu

1) Der § 51 spricht von der Anrufung des staatlichen Schutzes gegen *jede* Verletzung kirchlicher Rechte und Gesetze, hat also *einzelne* Massnahmen im Auge. *Hinschius* VI 281 A. 4.

2) Seydel kann sich allerdings mit einem Schein von Recht auf die M.-E. v. 27. Febr. 1871 im Falle Renftle berufen, welche sagt: »Die Unterwerfung unter das Königl. Plazet bildet die indispensable Voraussetzung des

legen. Wenn die Pflicht der Verweigerung der Staatshilfe im Falle des »Übergriffs« der Kirchengewalt nicht eine selbstverständliche wäre, da es doch nicht im Belieben der Regierung stehen kann, dem »Missbrauch der geistlichen Amtsgewalt« noch Nachdruck zu verschaffen, so würde dieselbe indirekt aus § 51 folgen: nur dann hat die Kirchengewalt den staatlichen Schutz zu erwarten, *wenn* sie die Grenzen ihres Wirkungskreises innegehalten hat. »Man kann dem Staate nicht zumuten«, sagt die M.-E. vom 27. Februar 1871, »der Kirche zum Vollzuge eines Aktes weltliche Hilfe zu leisten, mit welchem sie sich in Gegensatz zu dem Rechte des Staates gesetzt hat; man kann ihm nicht zumuten, die Ausserachtlassung seines Rechtes durch Anwendung seiner Macht zu sanktionieren.« Zudem ist die Aufsicht über die Einhaltung der Grenzen den Verwaltungsstellen durch die mehrfach erwähnte Formationsverordnung zur Pflicht gemacht.[1])

Rechts, die Hülfe des weltlichen Armes zum Vollzuge kirchlicher Anordnungen in Anspruch zu nehmen«. Allein der weltliche Arm wird hier doch nicht ganz allgemein und deswegen versagt, weil die Bischöfe das Plazet für die Verkündigung des Vaticanums nicht eingeholt haben, sondern weil in diesem besonderen Fall des Pfarrers Renftle eine kirchliche Bestrafung wegen eines Vergehens erfolgt war, welches im Sinne des Staatsrechts kein Vergehen war (Nichtanerkennung eines nicht plazetierten Dogmas). *Hinschius* VI 281 A. 4.

1) Das *preussische* Disziplinargesetz vom 12. Mai 1873 § 9 gewährt eine staatliche Exekution kirchlicher Disziplinarentscheidungen nur dann, wenn dieselben von dem Oberpräsidenten nach erfolgter Prüfung der Sache für vollstreckbar erklärt worden sind. Für *Hessen* bestimmt Art. 10 des Ges. vom 23. April 1875 den Missbrauch der geistl. Amtsgewalt betr.: »Eine von der oberen kirchlichen Behörde im Disziplinarwege oder sonst wider den Willen des Beteiligten verfügte Entfernung aus dem kirchlichen Amte (Entlassung, Versetzung, Suspension, unfreiwillige Emeritierung etc.) bewirkt den Verlust des mit der Stelle verbundenen Diensteinkommens nur unter der Bedingung, dass Unser Ministerium des Innern nach Prüfung der von den oberen kirchlichen Behörden vorzulegenden Akten anerkennt, dass 1) das nach Art. 5 erforderliche prozessuale Verfahren stattgefunden hat und 2) die getroffene Massregel weder Gesetze des Staates, noch allgemeine Rechtsgrundsätze verletzt«. Hieher gehört auch Art. 5 des Ges. vom 23. April 1875 die rechtliche Stellung der Kirchen und Religionsgemeinschaften im Staate betr., wonach keine kirchliche Verordnung in Beziehung auf bürgerliche oder staatsbürgerliche Verhältnisse rechtliche Geltung in Anspruch nehmen oder in Vollzug gesetzt werden kann, bevor sie die Genehmigung des Staates erhalten hat; alle kirchliche Verordnungen sind gleichzeitig mit der Verkündigung der Staatsregierung vorzulegen. Das *sächsische* Gesetz v. 23. August 1876 § 11 bestimmt: »Von den Staatsbehörden dürfen Disziplinarstrafen wider Geistliche oder andere Kirchendiener vollstreckt werden, wenn die Strafe von der zuständigen, inländischen Behörde erkannt worden, dem Erkenntnis ein geordnetes Verfahren vorausgegangen, und die Strafe vom staatlichen Gesichtspunkte nicht zu beanstanden ist«. Zur Führung kirchlicher Disziplinaruntersuchungen dürfen Staatsbehörden mitwirken, wenn im gegebenen Falle vom staatlichen Gesichtspunkte kein Bedenken begründet ist (§ 12). In *Württemberg* ist die Staatsbehörde nur dann befugt, zum Vollzug von Verfügungen und Erkenntnissen der Kirchengewalt gegen die Person oder das Vermögen mitzuwirken, »wenn der Bischof ihr zuvor über den Fall die erforderlichen Aufklärungen gegeben und sie hienach die Verfügung oder das Erkenntnis weder in formeller Hinsicht, noch

Die Rechtskraft und die kirchen-, bezw. staatsbehördliche Vollstreckbarkeit geistlicher Straferkenntnisse wird natürlich immer dann suspendiert, wenn innerhalb der gesetzlichen Berufungsfrist die Appellation an den höheren geistlichen Richter, bezw. an den König (recursus ab abusu) eingelegt worden ist.

Hinsichtlich der staatlichen Exekution kirchlicher Strafverfügungen wird noch eine weitere Einschränkung gemacht werden müssen. Es besteht wohl kein Zweifel, dass die Staatsgewalt darum angegangen werden kann, einen rechtskräftig, d. h. mit Einwilligung der Staatsgewalt zu einer Freiheitsstrafe in einem Korrektionshause verurteilten Geistlichen zwangsweise einzuliefern oder einen unter Beobachtung des § 71 R.-E. abgesetzten Geistlichen aus dem Pfarrhofe mit Polizeigewalt zu entfernen. Wie steht es aber dann, wenn ein Mitglied der Kirche zu einer öffentlichen Kirchenbusse oder zum Erscheinen vor dem Pfarrer, ein Geistlicher zur Abhaltung von Exerzitien verhalten werden soll? Das Gewissensgebiet verträgt keinen polizeilichen Zwang, und § 1 R.-E. sichert überdies jedem Einwohner des Reiches vollkommene Gewissensfreiheit. Dementsprechend hat die M.-E. vom 8. Juni 1854,[1]) die Vorladung von Parochianen vor ihre Seelsorger betreffend, entschieden, dass der Anwendung weltlichen (d. i. staatlichen) Zwangs zu seelsorgerlichen Zwecken ohne *besondere* Ermächtigung nicht stattgegeben werden könne.[2])

So viel über den grundsätzlichen Standpunkt des bayerischen Rechts gegenüber der Strafgewalt der Religionsgesellschaften. Es geht daraus hervor, dass die staatskirchliche Gesetzgebung Bayerns noch von dem Geiste des alten Staatskirchentums erfüllt und ge-

---

auch vom staatlichen Gesichtspunkt in materieller Beziehung zu beanstanden gefunden hat. Auch für die Führung einer kirchlichen Untersuchung darf die Staatsbehörde auf Ersuchen der Kirchenbehörde nur unter derselben Voraussetzung mitwirken« (Ges. v. 30. Jan. 1862 Art. 7, 2 u. 3). Nach *badischem* Gesetz vom 9. Okt. 1860 § 16 können Verfügungen und Erkenntnisse der Kirchengewalt gegen die Freiheit und das Vermögen einer Person wider deren Willen nur von der Staatsgewalt und nur dann vollzogen werden, wenn sie von der zuständigen Staatsbehörde für vollzugsreif erklärt worden sind. In *Oesterreich* wird gemäss Ges. v. 7. Mai 1874 § 27 zur Durchführung der von dem kompetenten Kirchenvorsteher verfügten Entsetzung oder Entfernung einzelner Personen von kirchlichen Aemtern und Pfründen, wenn äussere Vorkehrungen notwendig werden, der staatliche Beistand über Ansuchen des Kirchenvorstehers nur gewährt, wenn dem Erkenntnis ein ordentliches Verfahren vorangegangen ist und das Erkenntnis weder den Staatsgesetzen noch den im Staate geltenden kirchlichen Vorschriften widerspricht. Wenn der staatliche Beistand zur Durchführung einer kirchenamtlichen Untersuchung gegen geistliche Personen angerufen wird, so muss zugleich mit dem Ansuchen der Nachweis erbracht werden, dass dieses Vorgehen rechtmässig und begründet ist.

1) *Weber* IV 636.

2) *Seydel* III² 564 A. 121. *Krick* I² 126; *Krais* I⁴ 275.

tragen ist,[1]) während die übrigen deutschen Staaten, auch Österreich, zu einer anderen Regelung gelangt sind, welche der Kirchengewalt eine grössere Freiheit in der Handhabung ihrer Straf- und Zuchtgewalt, aber auch dem Staate grössere Unabhängigkeit bezüglich der Durchführung kirchlicher Straferkenntnisse gewährt und ihn so vor Konflikten mit den Religionsgesellschaften möglichst zu bewahren sucht. Selbst die preussische Maigesetzgebung gewährte der kirchlichen Strafgewalt eine grössere Bewegungsfreiheit als das geltende bayerische Recht. Die Tatsache, dass Bayern bei dem alten Staatskirchenrecht verblieben ist, darf bei Auslegung des R.-E. nicht übersehen werden. Wohl »schleppen sich Gesetz und Rechte wie eine ewige Krankheit fort«; aber wenn es sich um die Interpretation einer lex lata handelt, darf man durch Rücksichten auf veränderte Zeitanschauungen sich nicht dazu verleiten lassen, das bestehende Recht zu meistern, abzuschwächen oder zu ignorieren. Dass die bayerische staatskirchliche Gesetzgebung den Zeitanschauungen nicht mehr entspricht, hat selbst Minister Lutz unumwunden bekannt. Gerade um Konflikten zwischen beiden Gewalten möglichst zu begegnen, ist zu wünschen, dass auch in Bayern das Verhältnis der Gewalten eine Umgestaltung im Sinne grösserer gegenseitiger Freiheit und Unabhängigkeit erfahren möge. Allein das sind Fragen der Kirchenpolitik, denen ein Einfluß auf die Auslegung und Anwendung des geltenden Rechts nicht eingeräumt werden darf.

---

1) *Hinschius*, Staat und Kirche 247 A. 6. Auch in Elsass-Lothringen ist keine Neuregelung seit der französischen Gesetzgebung aus dem Anfang des 19. Jahrhunderts unternommen worden.

(Fortsetzung folgt.)

II. Kirchliche Aktenstücke und Entscheidungen.

1. Reform der römischen Behörden durch Pius X.

Ein Schritt von ungeheuerer Tragweite in der obersten Verwaltung der Kirche ist von Pius X. unterm 29. Juni 1908 gemacht worden. Das betreffende päpstliche Dokument über die Reform der »Dikasterien des Heiligen Stuhles« umfasst drei Teile: 1. eine Apostolische Konstitution »Sapienti consilio«, welche die päpstliche Verwaltungsorganisation, die Kardinalskongregationen, Gerichtshöfe und Ämter neu ordnet, eine bessere Geschäftseinteilung einführt und die Häufung der Kompetenzen abschafft; 2. ein besonderes Gesetz (lex propria), das die Amtierung der Gerichtsbehörden Rota romana und Signatura justitiae regelt; 3. einen »ordo servandus in sacris Congregationibus, Tribunalibus, Officiis romanae Curiae«. Wir bringen zunächst den Wortlaut der päpstlichen Dokumente zum Abdruck, um später auf den Inhalt derselben zurückzukommen.

A. CONSTITUTIO APOSTOLICA

SS. D. N. Pii div. prov. Papae X, de Romana Curia.

Pius Episcopus servus servorum Dei

Ad perpetuam rei memoriam.

Sapienti consilio sa. me. Pontifex Xystus V, Decessorum vestigiis inhaerens eorumque coepta perficiens, sacros Cardinalium coetus, seu Romanas Congregationes, quarum aliquot iam erant ad certa negotia institutae, augeri numero voluit, ac suis quamque finibus contineri. Quare Apostolicis Litteris, die XXII mensis Ianuarii an. MDLXXXVII, queis initium *Immensa*, eiusmodi Congregationes constituit quindecim, ut, »partita inter eos aliosque Romanae Curiae magistratus ingenti curarum negociorumque mole«, quae solet ad Sanctam Sedem deferri, iam necesse non esset tam multa in Consistorio agi ac deliberari, simulque possent controversiae diligentius expendi, et celerius faciliusque eorum expediri negotia, qui undique, sive studio religionis ac pietatis, sive iuris persequendi,

sive gratiae impetrandae, aliisve de causis ad Summum Pontificem confugerent.

Quantum vero utilitatis ex sacris his Congregationibus accesserit sive ad ecclesiasticam disciplinam tuendam, sive ad iustitiam administrandam, sive ad ipsos Romanos Pontifices relevandos, crescentibus in dies curis negotiisque distentos, compertum ex Ecclesiae historia exploratumque omnibus est.

Verum decursu temporis ordinatio Romanae Curiae a Xysto V potissimum per memoratas Apostolicas Litteras constituta, haud integra perstitit. Nam et Sacrarum Congregationum numerus, pro rerum ac temporum necessitatibus, modo auctus est, modo deminutus; atque ipsa iurisdictio unicuique Congregationi primitus attributa, modo novis Romanorum Pontificum praescriptis, modo usu aliquo sensim inducto ratoque habito, mutationibus obnoxia fuit. Quo factum est ut hodie singularum iurisdictio, seu *competentia*, non omnibus perspicua nec bene divisa evaserit; plures ex Sacris Congregationibus eâdem de re ius dicere valeant, et nonnullae ad pauca tantum negotia expedienda redactae sint, dum aliae negotiis obruuntur.

Quapropter haud pauci Episcopi ac sapientes viri, maxime vero S. R. E. Cardinales, tum scriptis tum voce, et apud Decessorem Nostrum fel. rec. Leonem XIII, et apud Nos ipsos saepe institerunt ut opportuna remedia hisce incommodis afferrentur. Quod Nos quidem pro parte praestare curavimus datis Litteris die XVII mensis Decembris an. MCMIII, *Romanis Pontificibus*; aliisque datis die XXVIII mensis Ianuarii anno MCMIV, *Quae in Ecclesiae bonum* itemque aliis datis die XXVI mensis Maii anno MCMVI, *Sacrae Congregationi super negotiis*.

Cum vero in praesenti res quoque sit de ecclesiasticis legibus in unum colligendis, maxime opportunum visum est a Romana Curia ducere initium, ut ipsa, modo apto et omnibus perspicuo ordinata, Romano Pontifici Ecclesiaeque operam suam praestare facilius valeat et suppetias ferre perfectius.

Quamobrem, adhibitis in consilium pluribus S. R. E. Cardinalibus, statuimus ac decernimus, ut Congregationes, Tribunalia et Offica, quae Romanam Curiam componunt et quibus Ecclesiae universae negotia pertractanda reservantur, post ferias autumnales decurrentis anni, hoc est a die III mensis Novembris MDCCCCVIII, non alia sint, praeter consueta Sacra Consistoria, quam quae praesenti Constitutione decernuntur, eaque numero, ordine, competentia, divina et constituta maneant his legibus, quae sequuntur.

I. Sacrae Congregationes.

1°. *Congregatio sancti Officii.*

1. Haec Sacra Congregatio, cui Summus Pontifex praeest, doctrinam fidei et morum tutatur.

2. Eidem proinde soli manet iudicium de haeresi aliisque criminibus, quae suspicionem haeresis inducunt.

3. Ad ipsam quoque devoluta est universa res de Indulgentiis, sive quae doctrinam spectet, sive quae usum respiciat.

4. Quidquid ad Ecclesiae praecepta refertur, uti abstinentiae, ieiunia, festa servanda, id omne, huic Sacro Consilio sublatum, Congregationi Concilii tribuitur; quidquid ad Episcoporum electionem spectat, sibi vindicat Congregatio Consistorialis; relaxationem vero votorum in religione seu in religiosis institutis emissorum, Congregatio, negotiis sodalium religiosorum praeposita.

5. Etsi peculiaris Congregatio sit constituta *de disciplina Sacramentorum*, nihilominus integra manet Sancti Officii facultas ea cognoscendi quae circa privilegium, uti aiunt, Paulinum, et impedimenta disparitatis cultus et mixtae religionis versantur, praeter ea quae attingunt dogmaticam de matrimonio, sicut etiam de aliis Sacramentis, doctrinam.

2°. *Congregatio Consistorialis.*

1. Duas haec Sacra Congregatio, easque distinctas partes complectitur:

2. Ad primam spectat non modo parare agenda Consistoriis, sed praeterea in locis Congregationi de Propaganda Fide non obnoxiis novas dioeceses et *capitula* tum *cathedralia* tum *collegiata* constituere; dioeceses iam constitutas dividere; Episcopos, Administratores apostolicos, Adiutores et Auxiliarios Episcoporum eligere; canonicas inquisitiones seu *processus* super eligendis indicere actosque diligenter expendere; ipsorum periclitari doctrinam. At si viri eligendi vel dioeceses constituendae aut dividendae sint extra Italiam, administri Officii a publicis negotiis, vulgo *Secretariae Status*, ipsi documenta excipient et *Positionem* conficient, Congregrationi Consistoriali subiiciendam.

3. Altera pars ea omnia comprehendit, quae ad singularum dioecesium regimen, modo Congregationi de Propaganda Fide subiectae non sint, universim referuntur, quaeque ad Congregationes Episcoporum et Concilii hactenus pertinebant, et modo Consistoriali tribuuntur. Ad hanc proinde in posterum spectent vigilantia super impletis vel minus obligationibus, quibus Ordinarii tenentur; cognitio

eorum quae ab Episcopis scripto relata sint de statu suarum dioecesium; indictio apostolicarum visitationum, examenque earum quae fuerint absolutae, et, post fidelem rerum expositionem ad Nos delatam singulis vicibus, praescriptio eorum, quae aut necessaria visa fuerint aut opportuna; denique ea omnia quae ad regimen, disciplinam, temporalem administrationem et studia Seminariorum pertinent.

4. Huius Congregationis erit, in conflictatione iurium, dubia solvere circa *competentiam* Sacrarum Congregationum.

5. Huius Sacri Consilii Summus Pontifex perget esse Praefectus. Eique Cardinales *a secretis* S. Officii et *Secretarius Status* semper ex officio accensentur, praeter alios, quos Summus Pontifex eidem adscribendos censuerit.

6. A secretis semper esto Cardinalis a Summo Pontifice ad id munus eligendus; alter ab ipso erit Praelatus, cui *Adsessoris* nomen, qui idem fungetur munere a secretis Sacri Collegii Patrum Cardinalium, et sub ipso sufficiens administrorum numerus.

7. Consultores huius Congregationis erunt *Adsessor* Sancti Officii, et *a secretis* Congregationis pro negotiis ecclesiasticis extraordinariis, durante munere: quibus accedent alii, quos Summus Pontifex elegerit.

3°. *Congregatio de Disciplina Sacramentorum.*

1. Est huic Sacrae Congregationi proposita universa legislatio circa disciplinam septem Sacramentorum, incolumi iure Congregationis Sancti Officii, secundum ea quae superius statuta sunt, et Sacrorum Rituum Congregationis circa caeremonias quae in Sacramentis conficiendis, ministrandis et recipiendis servari debent.

2. Itaque eidem Congregationi tribuuntur ea omnia, quae huc usque ab aliis Congregationibus, Tribunalibus aut Officiis Romanae Curiae decerni concedique consueverant tum in disciplina matrimonii, uti dispensationes in foro externo tam pauperibus quam divitibus, sanationes in radice, dispensatio super rato, separatio coniugum, natalium restitutio seu legitimatio prolis; tum in disciplina aliorum Sacramentorum, uti dispensationes ordinandis concedendae, salvo iure Congregationis negotiis religiosorum sodalium praepositae ad moderandam eorumdem ordinationem; dispensationes respicientes locum, tempus, conditiones Eucharistiae sumendae, Sacri litandi, adservandi Augustissimi Sacramenti; aliaque id genus.

3. Quaestiones, quoque de validitate matrimonii vel sacrae Ordinationis, aliasque ad Sacramentorum disciplinam spectantes, eadem Congregatio dirimit, incolumi iure Sancti Officii. Si tamen

eadem Congregatio iudicaverit huiusmodi quaestiones iudiciario ordine servato esse tractandas, tunc eas ad Sacrae Romanae Rotae tribunal remittat.

4. Congregationi huic, quemadmodum ceteris omnibus quae sequuntur, erit Cardinalis Praefectus, qui praeerit sacro Ordini, aliquot Patribus Cardinalibus a Pontifice Summo eligendis conflato, cum *Secretario* aliisque necessariis administris et consultoribus.

4⁰. *Congregatio Concilii.*

1. Huic Sacrae Congregationi ea pars est negotiorum commissa, quae ad universam disciplinam Cleri saecularis populique christiani refertur.

2. Quamobrem ipsius est curare ut Ecclesiae praecepta serventur, cuius generis sunt ieiunium (excepto eucharistico, quod ad Congregationem de disciplina Sacramentorum pertinet), abstinentia, decimae, observatio dierum festorum, cum facultate opportune relaxandi ab his legibus fideles; moderari quae Parochos et Canonicos spectant; item quae pias Sodalitates, pias uniones, pia legata, pia opera, Missarum stipes, beneficia aut officia, bona ecclesiastica, arcas nummarias, tributa dioecesana, aliaque huiusmodi, attingunt. Videt quoque de iis omnibus, quae ad immunitatem ecclesiasticam pertinent. Eidem Congregationi facultas est reservata eximendi a conditionibus requisitis ad assecutionem beneficiorum, quoties ad Ordinarios eorum collatio spectet.

3. Ad eamdem pertinent ea omnia quae ad Conciliorum celebrationem et recognitionem, atque ad Episcoporum coetus seu *conferentias* referuntur, suppressa Congregatione speciali, quae hactenus fuit, pro Conciliorum revisione.

4. Est autem haec Congregatio tribunal competens seu legitimum in omnibus causis negotia eidem commissa spectantibus, quas ratione disciplinae, seu, ut vulgo dicitur, *in linea disciplinari* pertractandas iudicaverit; cetera ad Sacram Romanam Rotam erunt deferenda.

5. Congregationi Concilii adiungitur et unitur, qua Congregatio specialis, ea quae *Lauretana* dicitur.

5⁰. *Congregatio Negotiis religiosorum Sodalium Praeposita.*

1. Haec Sacra Congregatio iudicium sibi vindicat de iis tantum, quae ad Sodales religiosos utriusque sexus tum solemnibus, tum simplicibus votis adstrictos, et ad eos qui, quamvis sine votis, in communi tamen vitam agunt more religiosorum, itemque ad



tertios ordines saeculares, in universum pertinent, sive res agatur inter religiosos ipsos, sive habita eorum ratione cum aliis.

2. Quapropter ea omnia sibi moderanda assumit, quae sive inter Episcopos et religiosos utriusque sexus sodales intercedunt, sive inter ipsos religiosos. Est autem tribunal competens in omnibus causis, quae ratione disciplinae, seu, ut dici solet, *in linea disciplinari* aguntur, religioso sodali sive convento sive actore; ceterae ad Sacram Romanam Rotam erunt deferendae, incolumi semper iure Sancti Officii circa causas ad hanc Congregationem spectantes.

3. Huic denique Congregationi reservatur concessio dispensationum a iure communi pro sodalibus religiosis.

6°. *Congregatio de Propaganda Fide.*

1. Sacrae huius Congregationis iurisdictio iis est circumscripta regionibus, ubi, sacra hierarchia nondum constituta, status missionis perseverat. Verum, quia regiones nonnullae, etsi hierarchia constituta, adhuc inchoatum aliquid praeseferunt, eas Congregationi de Propaganda Fide subiectas esse volumus.

2. Itaque a iurisdictione Congregationis de Propaganda Fide exemptas et ad ius commune deductas decernimus — in *Europa* — ecclesiasticas provincias Angliae, Scotiae, Hiberniae, et Hollandiae, ac dioecesim Luxemburgensem; — in *America* — provincias ecclesiasticas dominii Canadensis, Terrae Novae et Foederatarum Civitatum, seu *Statuum Unitorum.* Negotia proinde quae ad haec loca referuntur, tractanda in posterum non erunt penes Congregationem de Propaganda Fide, sed, pro varia eorumdem natura, penes Congregationes ceteras.

3. Reliquae ecclesiasticae provinciae ac dioeceses, iurisdictioni Congregationis de Propaganda Fide hactenus subiectae, in eius iure ac potestate maneant. Pariter ad eam pertinere decernimus Vicariatus omnes Apostolicos, Praefecturas seu missiones quaslibet, eas quoque quae Congregationi a Negotiis ecclesiasticis extraordinariis modo subsunt.

4. Nihilominus, ut unitati regiminis consulatur, volumus ut Congregatio de Propaganda Fide ad peculiares alias Congregationes deferat quaecumque aut fidem attingunt, aut matrimonium aut sacrorum rituum disciplinam.

5. Quod vero spectat ad sodales religiosos, eadem Congregatio sibi vindicet quidquid religiosos qua missionarios, sive uti singulos, sive simul sumptos tangit. Quidquid vero religiosos qua tales, sive

uti singulos, sive simul sumptos attingit, ad Congregationem Religiosorum negotiis praepositam remittat aut relinquat.

6. Unitam habet Congregationem pro negotiis Rituum Orientalium, cui integra manent quae huc usque servata sunt.

7. Praefectura specialis pro re oeconomica esse desinit; omnium vero bonorum administratio, etiam *Reverendae Camerae Spoliorum*, ipsi Congregationi de Propaganda Fide committitur.

8. Cum hac Congregatione coniungitur Coetus pro *unione Ecclesiarum dissidentium.*

7°. *Congregatio indicis.*

1. Huius Sacrae Congregationis in posterum erit non solum delatos sibi libros diligenter excutere, eos si opportuerit, prohibere, et exemptiones concedere; sed etiam ex officio inquirere, qua opportuniore licebit via, si quae in vulgus edantur scripta cuiuslibet generis, damnanda; et in memoriam Ordinariorum reducere, quam religiose teneantur in perniciosa scripta animadvertere, eaque Sanctae Sedi denunciare, ad normam Const. *Officiorum* XXV. Ian. MDCCCXCVII.

2. Cum vero librorum prohibitio persaepe propositam habeat catholicae fidei defensionem, qui finis est etiam Congregationis Sancti Officii, decernimus ut in posterum omnia quae ad librorum prohibitionem pertinent, eaque sola, utriusque Congregationis Patres Cardinales, Consultores, Administri secum invicem communicare possint, et omnes hac de re eodem secreto adstringantur.

8°. *Congregatio sacrorum rituum.*

1. Haec Sacra Congregatio ius habet videndi et statuendi ea omnia, quae sacros ritus et caeremonias Ecclesiae Latinae proxime spectant, non autem quae latius ad sacros ritus referuntur, cuiusmodi sunt praecedentiae iura, aliaque id genus, de quibus, sive servato iudiciario ordine sive ratione disciplinae, hoc est, uti aiunt, *in linea disciplinari* disceptetur.

2. Eius proinde est praesertim advigilare ut sacri ritus ac caeremoniae diligenter serventur in Sacro celebrando, in Sacramentis administrandis, in divinis officiis persolvendis, in iis denique omnibus quae Ecclesiae Latinae cultum respiciunt; dispensationes opportunas concedere; insignia et honoris privilegia tam personalia et ad tempus, quam localia et perpetua, quae ad sacros ritus vel caeremonias pertineant, elargiri, et cavere ne in haec abusus irrepant.

3. Denique ea omnia exequi debet, quae ad beatificationem et



canonizationem Sanctorum vel ad Sacras Reliquias quoquo modo referuntur.

4. Huic Congregetioni adiunguntur Coetus *liturgicus*, Coetus *historico-liturgicus* et Coetus *pro Sacro Concentu*.

9°. *Congregatio caeremonialis.*

Haec Sacra Congregatio iura hactenus ipsi tributa integra servat; ideoque ad eam pertinet moderatio caeremoniarum in Sacello Aulaque Pontificali servandarum, et sacrarum functionum, quas Patres Cardinales extra pontificale sacellum peragunt; itemque quaestiones cognoscit de praecedentia tum Patrum Cardinalium, tum Legatorum, quos variae nationes ad Sanctam Sedem mittunt.

10°. *Congregatio pro negotiis ecclesiasticis extraordinariis.*

In ea tantum negotia Sacra haec Congregatio incumbit, quae eius examini subiiciuntur a Summo Pontifice per Cardinalem *Secretarium Status*, praesertim ex illis quae cum legibus civilibus coniunctum aliquid habent et ad pacta conventa cum variis civitatibus referuntur.

11°. *Congregatio studiorum.*

Est huic Sacrae Congregationi commissa moderatio studiorum in quibus versari debeant maiora athenaea, seu quas vocant Universitates, seu Facultates, quae ab Ecclesiae auctoritate dependent, comprehensis iis quae a religiosae alicuius familiae sodalibus administrantur. Novas institutiones perpendit approbatque; facultatem concedit academicos gradus conferendi, et, ubi agatur de viro singulari doctrina commendato, potest eos ipsa conferre.

II. Tribunalia.

1°. *Sacra Poenitentiaria.*

Huius sacri iudicii seu tribunalis iurisdictio coarctatur ad ea dumtaxat quae forum internum, etiam non sacramentale, respiciunt. Itaque, externi fori dispensationibus circa matrimonium ad Congregationem de disciplina Sacramentorum remissis, hoc tribunal pro foro interno gratias largitur, absolutiones, dispensationes, commutationes, sanationes, condonationes; excutit praeterea quaestiones conscientiae, easque dirimit.

2°. *Sacra Romana Rota.*

Quum Sacrae Romanae Rotae tribunal, anteactis temporibus omni laude cumulatum, hoc aevo variis de causis iudicare ferme destiterit, factum est ut Sacrae Congregationes forensibus contentio-

nibus nimium gravarentur. Huic incommodo ut occurratur, iis inhaerentes, quae a Decessoribus Nostris Xysto V, Innocentio XII et Pio VI sancita fuerunt, non solum iubemus »per Sacras Congregationes non amplius recipi nec agnosci causas contentiosas, tam civiles quam criminales, ordinem iudiciarium cum processu et probationibus requirentes« (Litt. Secretariae Status, XVII Apr. MDCCXXVIII); sed praeterea decernimus, ut causae omnes contentiosae non maiores, quae in Romana Curia aguntur, in posterum devolvantur ad Sacrae Romanae Rotae tribunal, quod hisce litteris rursus in exercitium revocamus iuxta *Legem propriam* quam in appendice praesentis Constitutionis ponimus, salvo tamen iure Sacrarum Congregationum, prout superius praescriptum est.

3[0] *Signatura Apostolica.*

Item supremum Signaturae Apostolicae tribunal restituendum censemus, et praesentibus litteris restituimus, seu melius instituimus, iuxta modum qui in memorata *Lege* determinatur, antiqua ordinatione tribunalium *Signaturae papalis gratiae et iustitiae* suppressa.

III. Officia.

1[0]. *Cancellaria Apostolica.*

1. Huic officio praesidet unus ex S. R. E. Cardinalibus, qui posthac Cancellarii, non autem Vice-Cancellarii nomen assumet. Ipse iuxta pervetustam consuetudinem in sacris Consistoriis ex officio, notarii munere fungitur.

2. Ad Cancellariae officium in posterum hoc unum tamquam proprium reservatur munus, Apostolicas expedire litteras *sub plumbo* circa beneficiorum consistorialium provisionem, circa novarum dioecesium et capitulorum institutionem et pro aliis maioribus Ecclesiae negotiis conficiendis.

3. Unus erit earum expediendarum modus, hoc est per *viam Cancellariae*, iuxta normam seorsim dandam, sublatis iis modis qui dicuntur per *viam secretam*, *de Camera* et *de Curia.*

4. Expedientur memoratae litterae seu *bullae* de mandato Congregationis Consistorialis circa negotia ad eius iurisdictionem spectantia, aut de mandato Summi Pontificis circa alia negotia, servatis ad unguem in singulis casibus ipsius mandati terminis.

5. Suppresso collegio Praelatorum, qui dicuntur *Abbreviatores maioris vel minoris residentiae*, seu *de parco maiori vel minori;* quae ipsius erant munia in subscribendis apostolicis bullis transferuntur ad collegium Protonotariorum Apostolicorum, qui vocantur *participantes de numero.*

2⁰. *Dataria Apostolica.*

1. Huic officio praeest unus ex S. R. E. Cardinalibus, qui in posterum Datarii, non vero Pro-Datarii nomen obtinebit.

2. Ad Datariam in posterum hoc unum tamquam proprium ministerium tribuitur, cognoscere de idoneitate eorum qui optant ad beneficia non consistorialia Apostolicae Sedi reservata; conficere et expedire Apostolicas litteras pro eorum collatione; eximere in conferendo beneficio a conditionibus requisitis; curare pensiones et onera quae Summus Pontifex in memoratis conferendis beneficiis imposuerit.

3. In his omnibus agendis normas peculiares sibi proprias, aliasque seorsim dandas servabit.

3⁰. *Camera Apostolica.*

Huic officio cura est atque administratio bonorum ac iurium temporalium Sanctae Sedis, quo tempore praesertim haec vacua habeatur. Ei officio praeest S. R. E. Cardinalis Camerarius, qui in suo munere, Sede ipsa vacua, exercendo se geret ad normas exhibitas a Const. *Vacante Sede Apostolica* XXV Dec. MDCCCCIV.

4⁰. *Secretaria Status.*

Officium hoc, cuius est supremus moderator Cardinalis a *Secretis Status*, hoc est a publicis negotiis, triplici parte constabit. Prima pars in negotiis extraordinariis versabitur, quae Congregationi iisdem praepositae examinanda subiici debent, ceteris, pro diversa eorum natura, ad peculiares Congregationes remissis; altera in ordinaria negotia incumbet, ad eamque, inter cetera, pertinebit honoris insignia quaeque concedere tum ecclesiastica tum civilia, iis demptis quae Antistiti pontificali domui praeposito sunt reservata; tertia expeditioni Apostolicorum Brevium, quae a variis Congregationibus ei committuntur, vacabit. — Primae praeerit *Secretarius* Congregationis pro negotiis extraordinariis; alteri *Substitutus* pro negotiis ordinariis; tertiae *Cancellarius* Brevium Apostolicorum. Inter harum partium praesides primus est *Secretarius* Sacrae Congregationis negotiis extraordinariis praepositae, alter *Substitutus* pro ordinariis negotiis.

5⁰. *Secretariae brevium ad principes et epistolarum latinarum.*

Duplex hoc officium sua munia, ut antea, servabit, latine scribendi acta Summi Pontificis.

In posterum vero in omnibus Apostolicis Litteris, sive a *Cancellaria* sive a *Dataria* expediendis, initium anni ducetur, non a die



Incarnationis Dominicae, hoc est a die XXV mensis Martii, sed a Kalendis Ianuariis.

Itaque Congregationes, Tribunalia, Officia, quae diximus, posthac Romanam Curiam constituent, servata eorum quae ante Nostras has litteras exstabant, propria constitutione, nisi immutata fuerit secundum superius praescripta aut secundum legem ac normas sive generales sive speciales quae Constitutioni huic adiiciuntur.

Congregatio quae dicitur *Reverendae fabricae S. Petri*, in posterum unam sibi curandam habebit rem familiarem Basilicae Principis Apostolorum, servatis ad unguem in hac parte normis a Benedicto XIV statutis Const. *Quanta curarum* die XV mensis Novembris MDCCLI data.

Coetus *studiis provehendis* sive *Sacrae Scripturae*, sive *historiae*; *Obulo S. Petri administrando; Fidei in Urbe praeservandae*, permanent in statu quo ante.

Sublata Congregatione *Visitationis Apostolicae Urbis*, quae ipsius erant iura et munia, ad peculiarem Patrum Cardinalium coetum, penes urbis Vicariatum constituendum, deferimus.

In omnibus autem in singulis superius recensitis Congregationibus, Tribunalibus, Officiis hoc in primis solemne sit, ut nil grave et extraordinarium agatur, nisi a moderatoribus eorumdem Nobis Nostrisque pro tempore successoribus fuerit ante significatum.

Praeterea, sententiae quaevis, sive gratiae via, sive iustitiae, pontificia approbatione indigent, exceptis iis pro quibus eorumdem Officiorum, Tribunalium et Congregationum moderatoribus speciales facultates tributae sint, exceptisque semper sententiis tribunalis Sacrae Rotae et Signaturae Apostolicae de ipsarum competentia latis.

Huic Constitutioni accedunt leges propriae, ac normae tum generales tum particulares, quibus disciplina et modus tractandi negotia in Congregationibus, Tribunalibus, Officiis praestituitur; quas leges et normas ad unguem ab omnibus observari mandamus.

Atque haec valere quidem debent Apostolica Sede plena; vacuâ enim standum legibus et regulis in memorata Constitutione *Vacante Sede Apostolica* statutis.

Decernentes praesentes Litteras firmas, validas et efficaces semper esse ac fore, suosque plenarios et integros effectus sortiri atque obtinere, et illis ad quos spectat aut pro tempore quomodolibet spectabit, in omnibus et per omnia plenissime suffragari, atque irritum esse et inane si secus super his a quoquam contigerit attentari.

Non obstantibus Nostra et Cancellariae Apostolicae regula de iure quaesito non tollendo, aliisque Constitutionibus et ordinationibus Apostolicis, vel quavis firmitate alia roboratis statutis, consuetudinibus, ceterisque contrariis quibuslibet etiam specialissima mentione dignis.

Datum Romae apud Sanctum Petrum, anno Incarnationis Dominicae millesimo nongentesimo octavo, die festo Sanctorum Apostolorum Petri et Pauli, III Kal. Iulias, Pontificatus Nostri anno quinto.

A. Card. *Di Pietro*
Pro-Datarius.

R. Card. *Merry del Val*
a Secretis Status.

Visa

De Curia I. De Aquila e Vicecomitibus.

Loco † Plumbi

Reg. in Secret. Brevium. *V. Gugnonius.*

B. LEX PROPRIA SACRAE ROMANAE ROTAE ET SIGNATURAE APOSTOLICAE.

TITULUS I. SACRA ROMANA ROTA.

Cap. I. De constitutione Sacrae Romanae Rotae.

Can. I.

§ 1. Sacra Romana Rota decem Praelatis constat a Romano Pontifice electis, qui Auditores vocantur.

§ 2. Hi sacerdotes esse debent, maturae aetatis, laurea doctorali saltem in theologia et iure canonico praediti, honestate vitae, prudentia, et iuris peritia praeclari.

§ 3. Cum aetatem septuaginta quinque annorum attigerint emeriti evadunt, et a munere iudicis cessant.

Can. 2.

§ 1. Sacra Rota Collegium constituit, cui praesidet Decanus qui primus est inter pares.

§ 2. Auditores post Decanum ordine sedent ratione antiquioris nominationis, et in pari nominatione ratione antiquioris ordinationis ad sacerdotium, et in pari nominatione et ordinatione presbyterali, ratione aetatis..

§ 3. Vacante decanatu, in officium Decani ipso iure succedit qui primam sedem post Decanum obtinet.

Can. 3.

§ 1. Singuli Auditores, probante Rotali Collegio et accedente consensu Summi Pontificis, eligant sibi unum studii adiutorem, qui laurea doctorali iuris saltem canonici in publica universitate studiorum, vel facultate a Sancta Sede recognitis donatus sit, et religione vitaeque honestate praestet.

§ 2. Adiutor in suo munere explendo de mandato sui Auditoris agere debet, et manet in officio ad eiusdem nutum.

Can. 4.

§ 1. Erunt insuper in Sacra Rota promotor iustitiae pro iuris et legis tutela, et defensor sacri vinculi matrimonii, professionis religiosae et sacrae ordinationis.

§ 2. Hi sacerdotes esse debent, laurea doctorali in theologia et in iure saltem canonico insigniti, maturae aetatis, et prudentia ac iuris peritia praestantes.

§ 3. Eligentur a Summo Pontifice, proponente Rotali Auditorum Collegio.

Can. 5.

§ 1. Constituentur etiam notarii, quot necessarii sunt pro actibus Sacrae Rotae rogandis, qui praeterea actuarii et cancellarii munere in sacro tribunali fungentur.

§ 2. Duo saltem ex his erunt sacerdotes: et in causis criminalibus clericorum vel religiosorum his dumtaxat reservatur notarii et actuarii munus.

§ 3. Omnes eligentur a Collegio Rotali ex concursu iuxta regulam pro ceteris Sanctae Sedis officiis datam: eorumque electio confirmanda erit a Summo Pontifice.

Can. 6.

§ 1. Unus vel duo laici maturae aetatis et probatae vitae constituentur pro custodia sedis et aulae Sacrae Rotae, qui, quoties necesse sit, cursorum et apparitorum officia praestabunt.

§ 2. Eligentur a Rotali Collegio cum suffragiorum numero absolute maiore.

Can. 7.

§ 1. Singuli Sacrae Rotae Auditores, post nominationem, ante quam iudicis officium suscipiant, coram universo Collegio, adstante uno ex notariis sacri tribunalis, qui actum rogabit, iusiurandum dabunt de officio rite et fideliter implendo.

§ 2. Idem iusiurandum dabunt singuli adiutores Auditorum,

et tribunalis administri coram Sacrae Rotae Decano, adstante pariter uno ex notariis.

Can. 8.

In re criminali, in causis spiritualibus et in aliis, quando ex revelatione alicuius actus praeiudicium partibus obvenire potest, vel ab ipso tribunali secretum impositum fuit, Auditores, adiutores Auditorum et tribunalis administri tenentur ad secretum officii.

Can. 9.

§ 1. Auditores qui secretum violaverint, aut ex culpabili negligentia vel dolo grave litigantibus detrimentum attulerint, tenentur de damnis: et ad instantiam partis laesae, vel etiam ex officio, Signaturae Apostolicae iudicio a SSmo confirmato, puniri possunt.

§ 2. Tribunalis administri et adiutores Auditorum, qui similia egerint, pariter tenentur de damnis; et ad instantiam partis laesae, aut etiam ex officio, Rotalis Collegii iudicio, pro modo damni et culpae puniri possunt.

Can. 10.

§ 1. Declaratio fidelitatis exemplarium cum autographo a notariis fieri potest ad instantiam cuiuslibet petentis.

§ 2. Extrahere vero documenta ex archivio, illaque petentibus communicare, notarii non possunt nisi de mandato Praesidis turni, coram quo causa agitur, si ad effectum causae documentum postuletur: de mandato Decani, si aliquod documentum ob alium finem requiratur.

Can. 11.

Sacra Rota, duabus formis ius dicit, aut per *turnos* trium Auditorum, aut videntibus omnibus, nisi aliter pro aliqua particulari causa Summus Pontifex statuerit sive ex se, sive ex consulto sacrae alicuius Congregationis.

Can. 12.

§ 1. Turni hoc ordine procedent. Primus turnus constituitur ex tribus ultimis Auditoribus; secundus et tertius ex sex praecedentibus; quartus ex decano et duobus ultimis Auditoribus, qui denuo in turni seriem redeunt; quintus et sextus turnus ex Auditoribus sex qui praecedunt; septimus ex Subdecano et Decano rotali una cum ultimo Auditore, qui rursus in seriem venit; denique octavus, nonus et decimus turnus ex novem reliquis Auditoribus; et sic deinceps, servata ea vice perpetuo.

§ 2. Turni in iudicando sibi invicem succedunt iuxta ordinem temporis, quo causae delatae sunt ad Sacrae Rotae tribunal.

§ 3. Si, iudicata iam ab uno turno aliqua causa, opus sit secunda sententia, causam videt turnus qui proxime subsequitur, etsi hic aliam causam iuxta superiorem paragraphum iudicandam assumpserit. Et si opus sit tertia sententia, eodem modo turnus, qui duos praecedentes proxime subsequitur, causam videndam suscipit.

§ 4. In unoquoque turno, seu Auditorum coetu, praeses est semper Auditor cui prior locus competit.

§ 5. Si quis infirmitate aut alia iusta causa impeditus partem in iudicando in suo turno habere non possit, praevio Decani decreto, eum supplet primus Auditor liber, non proximi quidem turni, sed alterius subsequentis.

Quod si opus sit tertia rotali sententia, impeditum Auditorem supplet decimus rotalis, vel alius qui partem in tribus turnis non habet.

§ 6. Auditor ob impedimentum alterius rotalis suffectus, etsi senior, praeses turni esse non potest, quoties causa iam coepta sit, et Praeses alius constitutus.

Can. 13.

Circa vacationes Rotale tribunal eiusque administri eadem utentur regula ac cetera Sanctae Sedis officia.

Cap. II. De competentia Sacrae Romanae Rotae.

Can. 14.

§ 1. Sacra Rota iudicat in prima instantia causas, quas sive motu proprio, sive ad instantiam partium Romanus Pontifex ad suum tribunal avocaverit, et Sacrae Rotae commiserit; easque, si opus sit, ac nisi aliter cautum sit in commissionis rescripto, iudicat quoque in secunda et in tertia instantia, ope turnorum subsequentium iuxta praescripta *can. 12.*

§ 2. Iudicat in secunda instantia, causas quae a tribunali Emi Urbis Vicarii et ab aliis Ordinariorum tribunalibus in primo gradu diiudicatae fuerint, et ad Sanctam Sedem per appellationem legitimam deferuntur. Itemque eas iudicat, si opus sit, etiam in tertia iuxta modum in *can. 12* praescriptum.

§ 3. Iudicat denique in ultima instantia causas ab Ordinariis et ab aliis quibusvis tribunalibus in secundo vel ulteriori gradu iam cognitas, quae in rem iudicatam non transierint, et per legitimam appellationem ad Sanctam Sedem deferuntur.

§ 4. Videt quoque de recursibus pro restitutione in integrum a sententiis quibusvis, quae transierint in rem iudicatam et remedium

invenire non possunt apud iudicem secundae instantiae iuxta titulum *De rest. in integr.*; dummodo tamen non agatur de re iudicata ex sententia Sacrae Romanae Rotae: et in his iudicat tum de forma, tum de merito.

Can. 15.

Causae maiores, sive tales sint ratione obiecti, sive ratione personarum, excluduntur ab ambitu competentiae huius tribunalis.

Can. 16.

Contra dispositiones Ordinariorum, quae non sint sententiae forma iudiciali latae, non datur appellatio seu recursus ad Sacram Rotam; sed eorum cognitio Sacris Congregationibus reservatur.

Can. 17.

Defectus auctoritatis Sacrae Rotae in videndis causis, de quibus in duobus canonibus praecedentibus, est absolutus, ita ut ne obiter quidem de his cognoscere queat, et si tamen sententiam proferat, haec ipso iure sit nulla.

Cap. III. De modo iudicandi Sacrae Romanae Rotae.

Can. 18.

§ 1. Partes per se ipsae possunt se sistere et iura sua dicere coram Sacra Rota.

§ 2. Si quem tamen sibi assumant advocatum, hunc eligere debent inter approbatos iuxta tit. III huius legis.

§ 3. Advocatus, aut qua consultor et adsistens, aut qua patronus, cui causa defendenda ex integro commissa maneat, a parte eligi potest: in utroque casu tradi ei debet mandatum in scriptis, quod exhibendum est tribunali, et servandum in actis.

§ 4. Advocatus ad adsistendum assumptus tenetur clientem instruere, prout et quatenus opus sit, de regulis et usu sacri tribunalis, opportuna consilia de modo agendi eidem praebere, et defensionem ac responsionem cum eo subsignare.

§ 5. Si partes per se ipsae etiam cum adsistente advocato ut in § 3, defensionem suam suscipiant, uti possunt in defensionis et responsionis scriptura vernacula lingua a sacro tribunali admissa.

§ 6. In quolibet tamen casu unica semper esse debet defensionis et responsionis scriptura, hoc est aut partis aut eius patroni: numquam vero duplex, id est utriusque.

Can. 19.

§ 1. Cum ad Sacrae Rotae protocollum pervenerit appellatio aliqua, aut commissio iudicandi aliquam causam in forma ordinaria,

appellationis libellus aut litterae commissoriae ex Decani mandato transmittuntur Auditorum turno ad quem spectat iudicium in ordine et vice sua iuxta praecedentem canonem 12; turnus autem, assumpta causa, procedit ad eius examen iuxta ordinarias iuris normas.

§ 2. Quod si commissio iudicandi facta sit, non in forma ordinaria, sed speciali, idest videntibus quinque, vel septem, vel omnibus Auditoribus, aut dumtaxat pro voto; Sacra Rota servare in primis debet commissionis formam iuxta tenorem rescripti, et in reliquis iuxta regulas iuris communis et sibi proprias procedere.

Can. 20.

Quoties quaestio in Sacra Rota fiat circa executionem provisoriam alicuius sententiae aut circa inhibitionem executionis, res inappellabili sententia a solo Praeside turni, ad quem iudicium causae in merito spectaret, est definienda.

Can. 21.

Praeses turni, seu Auditorum coetus qui tribunal constituit, per se est etiam Ponens seu Relator causae. Quod si iustam habeat rationem declinandi hoc officium, auditis ceteris turni seu coetus Auditoribus, suo decreto statuet qui vice sua Ponentis munus suscipiat.

Can. 22.

§ 1. Si in aliqua causa opus sit instructione processus, instructio fiat iuxta receptas canonicas regulas.

§ 2. Ponens autem seu Relator non potest simul esse causae instructor, sed hoc officium a Decano debet demandari alicui Auditori alterius turni.

Can. 23.

§ 1. Causa coram Sacra Rota introducta et instructa, actor, vel etiam conventus, si ipsius intersit, Ponentem rogabit ut diem dicat alteri parti pro contestatione litis, seu concordatione dubiorum.

§ 2. Ponens, vel eius studii adiutor, in calce libelli diem constituet. Quod in exemplari authentico alteri parti communicari statim debet.

Can. 24.

§ 1. Si die assignata pro concordatione dubiorum pars in ius vocata non compareat, et legitimam excusationem absentiae dare negligat, contumax declarabitur, et dubiorum formula ac dies propositionis causae ad postulationem partis praesentis et diligentis ex officio statuetur: idque statim ex officio notum fiet alteri parti, ut, si velit, excipere possit contra dubiorum formulam, et a contumacia

se purgare, constituto ad hoc a Ponente vel eius studii adiutore congruo temporis termino.

§ 2. Si partes praesentes sint, et conveniant in formula dubii atque in die propositionis causae, et Ponens vel eius adiutor ex parte sua nil excipiendum habeant, dabitur opportunum decretum quo id constabiliatur.

§ 3. Si vero partes non conveniant in formula dubii, aut in die propositionis causae: itemque si Ponens vel eius adiutor censeant acceptari non posse partium conclusiones, definitio controversiae reservatur iudicio totius turni; qui quaestione incidentali discussa decretum ad rem feret.

§ 4. Dubiorum formula utcumque statuta mutari non potest nisi ad instantiam alicuius partis, vel promotoris iustitiae, vel defensoris vinculi, audita altera parte, novo Ponentis vel turni decreto, prout fuerit vel a Ponente vel a turno statuta.

§ 5. Dies eodem modo mutari potest; sed haec mutatio fieri potest etiam ex officio, si Ponens vel turnus necessarium ducant.

Can. 25.

§ 1. Sententiae, decreta et acta quaelibet contra quae expostulatio facta sit, exhibenda sunt Sacrae Rotae saltem decem dies ante litis contestationem.

§ 2. Documenta quae partes in propriae thesis suffragium producenda habent, triginta saltem dies ante causae discussionem deponenda sunt in protocollo Sacrae Rotae, ut a iudicibus et tribunalis administris atque ab altera parte examinari possint in ipso loco protocolli, unde ea asportari non licet.

§ 3. Debent autem esse legitima forma confecta, et exhibenda sunt in forma authentica, colligata in fasciculo, cum adiecto eorum indice, ne subtrahi aut deperdi possint.

Can. 26.

§ 1. Defensio typis est imprimenda: et triginta dies ante causae discussionem *(eodem nempe tempore ac documenta de quibus in can. praec. deponenda sunt in protocollo rotali)* distribuenda est duplici exemplari singulis iudicibus, notariis protocolli et archivii, itemque promotori iustitiae et vinculi defensori, si iudicio intersint. Commutari praeterea debet cum altera parte, aut partibus, ut responsioni locus hinc inde fiat.

§ 2. Defensioni adiungendum est Summarium, typis pariter impressum, in quo documenta potiora contineantur.



Can. 27.

§ 1. Responsiones decem dies ante causae discussionem, id est viginti dies post distributionem defensionis, exhibendae sunt una cum novis documentis, si quae adiungenda partes habeant, servatis etiam hoc in casu regulis can. 24 et can. 25.

§ 2. Quo facto conclusum in causa reputabitur: et partibus earumque patronis seu procuratoribus iam non licebit quidpiam adiungere aut scribere.

§ 3. Si tamen agatur de repertis novis documentis, fas semper est ea producere. Sed in eo casu pars exhibens probare tenetur se ea documenta nonnisi ad ultimum reperisse. Admissis vero his novis documentis, Ponens debet congruum tempus alteri parti concedere ut super iisdem respondere possit. Aliter nullum erit iudicium.

§ 4. In potestate autem et officio Ponentis est documenta futilia ad moras nectendas exhibita respuere.

Can. 28.

Spatia temporum superioribus canonibus constituta prorogari possunt a iudice ad instantiam unius partis, altera prius audita, vel etiam coarctari, si ipse iudex necessarium duxerit, consentientibus tamen partibus.

Can. 29.

§ 1. Defensionis scriptura excedere non debet viginti paginas formae typographicae ordinariae folii romani. Responsiones decem paginas.

§ 2. Si ob gravitatem, difficultatem, aut grande volumen documentorum parti vel patrono necesse sit hos limites excedere, a Ponente supplici libello id ipsi impetrabunt. Ponens autem decreto suo statuet numerum ulteriorem paginarum quem concedit, quemque praetergredi nefas est.

§ 3. Exemplar tum defensionis tum responsionis antequam edatur exhibendum est Ponenti vel eius studii adiutori, ut imprimendi atque evulgandi facultas impetretur.

§ 4. Nulla scriptura Sacrae Rotae destinata typis edi potest, nisi in typographia a Collegio Sacrae Rotae approbata.

Can. 30.

Quae dicuntur *informationes orales ad iudicem*, in Sacra Rota prohibentur: admittitur tamen moderata disputatio ad elucidationem dubiorum coram turno pro tribunali sedente, si alterutra vel utraque pars eam postulet, aut tribunal statuat ut eadem habeatur. In ea vero hae regulae serventur:

1. Disputatio fiat die et hora a tribunali opportune assignanda tempore intermedio inter exhibitionem responsionis et assignatam iudicio diem.

2. Partes regulariter non admittuntur ut per se ipsae causam suam dicant coram iudicibus; sed ad id deputare debent unum ex advocatis, quem sibi ad adsistendum, aut qua patronum vel procuratorem adsciverint. In potestate tamen tribunalis est eas rationabili de causa admittere, aut advocare et iubere ut intersint.

3. Biduo ante disputationem partes exhibere debent adiutori Ponentis quaestionis capita cum altera parte discutienda paucis verbis, una vel altera periodo, contenta. Eaque adiutor partibus hinc inde communicabit, una simul cum quaesitis a turni Auditoribus praeparatis, si quae ipsi habeant, super quibus partes rogare velint.

4. Disputatio non assumet oratoriam formam; sed sub Ponentis ductu ac moderatione circumscripta erit limitibus illustrandorum dubiorum.

5. Adsistet unus ex notariis tribunalis ad hoc ut, si aliqua pars postulet et tribunal consentiat, possit de disceptatis, confessis aut conclusis, adnotationem ad tramitem iuris ex continenti assumere.

6. Qui in disputatione iniurias proferat, aut reverentiam et obedientiam tribunali debitam non servet, ius ad ulterius loquendum amittit, et si agatur de procuratore vel advocato, puniri pro casus gravitate potest etiam suspensione aut privatione officii.

Can. 31.

§ 1. Adsignata iudicio die Auditores in consilium ad secretam causae discussionem convenire debent.

§ 2. Unusquisque scripto afferet conclusiones suas seu votum cum brevibus probationibus tam in facto quam in iure. Attamen in discussione fas semper est Auditoribus a conclusionibus suis recedere, si iustum et necessarium ducant. Conclusiones autem suas singuli Auditores in actis causae deponere tenentur ad rei memoriam: secretae tamen ibi servabuntur.

§ 3. Ea demum sit sententia in qua firmiter conveniant duo saltem ex Auditoribus, aut pars absolute maior praesentium, si tribunal plus quam tribus Auditoribus constituatur.

§ 4. Si ad sententiam in prima discussione devenire iudices nolint aut nequeant, differre poterunt iudicium ad primum proximum eiusdem turni conventum, quem protrahi non licet ultra hebdomadam, nisi forte vacationes tribunalis intercedant.



Can. 32.

§ 1. Re conclusa in Auditorum consilio, Ponens super actorum fasciculo signabit partem dispositivam sententiae, idest responsiones ad dubia: quae a notario tribunalis partibus significari poterunt, nisi tribunal censuerit solutionem suam secreto servare usque ad formalis sententiae promulgationem.

§ 2. Haec intra decem dies, aut ad summum intra triginta in causis implicatioribus est peragenda: exaranda vero vel a causae Ponente vel ab alio ex Auditoribus, cui hoc munus in secreta causae discussione commissum sit.

§ 3. Eadem lingua latina est conscribenda; et rationes tam in facto quam in iure sub poena nullitatis continere debet.

§ 4. Subsignabitur a Praeside turni et ab aliis Auditoribus una cum aliquo ex notariis Sacrae Rotae.

Can. 33.

§ 1. Si sententia rotalis confirmatoria sit alterius sententiae sive rotalis sive alius tribunalis, habetur res iudicata, contra quam nullum datur remedium nisi per querelam nullitatis, vel per petitionem restitutionis in integrum coram supremo Apostolicae Signaturae tribunali.

§ 2. Si duplex sententia conformis non habeatur, a sententia rotali ab uno turno lata datur appellatio ad turnum proxime sequentem iuxta canonem 12, intra tempus utile dierum decem ab intimatione sententiae, ad tramitem iuris communis.

Can. 34.

§ 1. Si, introducta causa, actor renunciare velit instantiae, aut liti, aut causae actibus, id ei semper licebit. Sed renunciatio debet esse absoluta nullique conditioni subiecta, subsignata cum loco et die a renunciante, vel ab eius procuratore speciali tamen mandato munito, ab altera parte acceptata aut saltem non oppugnata, et a iudice deinde admissa.

§ 2. Renuncians tamen tenetur hisce in casibus ad omnia consectaria, quae ex his renunciationibus profluunt ad tramitem iuris communis.

TITULUS II. SIGNATURA APOSTOLICA.

Cap. I. De constitutione et competentia Signaturae Apostolicae.

Can. 35.

§ 1. Supremum Apostolicae Signaturae tribunal constat ex sex S. R. E. Cardinalibus, a Summo Pontifice electis, quorum unus, ab eodem Pontifice designatus, Praefecti munere fungetur.

§ 2. Eique dabitur a Romano Pontifice adiutor, seu a Secretis, qui iuxta regulas eiusdem Signaturae proprias, sub ductu Cardinalis Praefecti, omnia praestabit quae ad propositae causae instructionem eiusque expeditionem necessaria sunt.

Can. 36.

§ 1. Praeter Secretarium erit etiam in Apostolica Signatura unus saltem notarius conficiendis actibus, conservando archivio, et adiuvando Secretario in iis quae ab eo ipsi committuntur: habebitur quoque custos conclavium eiusdem Signaturae: prior sacerdos, alter laicus.

§ 2. Erunt etiam aliquot Consultores, a Summo Pontifice eligendi, quibus poterit examen alicuius quaestionis pro voto ferendo committi.

§ 3. Quae ad nominationem, iusiurandum, obligationem secreti ac disciplinam pertinent, et pro administris Sacrae Rotae constituta sunt, serventur quoque, cum proportione, pro Apostolicae Signaturae administris.

Can. 37.

Supremum Apostolicae Signaturae tribunal videt tamquam sibi propria ac praecipua,

1. de exceptione suspicionis contra aliquem Auditorem, ob quam ipse recusetur;

2. de violatione secreti, ac de damnis ab Auditoribus illatis, eo quod actum nullum vel iniustum in iudicando posuerint, iuxta can. 9;

3. de querela nullitatis contra sententiam rotalem;

4. de expostulatione pro restitutione in integrum adversus rotalem sententiam quae in rem iudicatam transierit.

Cap. II. De modo iudicandi Apostolicae Signaturae.

Can. 38.

Ad postulandam restitutionem in integrum et ad introducendum iudicium nullitatis contra sententiam rotalem dantur tres menses utiles a reperto documento aut a cognita causa, ob quam ad haec remedia recursus fieri potest.

Can. 39.

§ 1. Expostulatio ad Signaturam pro restitutione in integrum non suspendit rei iudicatae executionem.

§ 2. Nihilominus ad instantiam partis recurrentis Signatura

potest, incidentali sententia, inhibitionem executionis iubere, aut obligare partem victricem ad congruam cautionem praestandam pro restitutione in integrum.

Can. 40.

§ 1. Libellus, quo causa introducitur, exhibendus est Secretario Signaturae Apostolicae.

§ 2. Cardinalis autem Praefectus, una cum Secretario, accepta instantia, examinare debet, utrum fundamentum aliquod boni iuris habeat: quod si desit, instantiam ipsam quamprimum reiicere; sin vero habeatur, tenetur admittere.

Can. 41.

§ 1. In causa criminali, de qua sub num. 2 canonis 37, regulae processuales serventur, quae pro causis criminalibus a iure canonico statuuntur.

§ 2. In aliis iudiciis, de quibus in num. 1, 3 et 4 canonis 37, Signatura procedere potest sola rei veritate inspecta, citata tamen semper parte adversa, vel conventa, vel cuius intersit, et praefixo partibus congruo peremptorio termino ad iura sua deducenda.

§ 3. Et in primo ex memorati iudicii casibus Apostolica Signatura inappellabili sententia definit utrum, an non, sit locus recusationi Auditoris. Quo facto, iudicium ad Sacram Rotam remittit, ut iuxta suas regulas ordinarias procedat, admisso in suo turno, vel non, Auditore contra quem exceptio sublevata fuit, iuxta Signaturae sententiam.

In tertio casu de hoc tantum iudicat, sitne nulla rotalis sententia, et sitne locus eius circumscriptioni.

In quarto casu Apostolica Signatura, inappellabili sententia definit utrum, necne, locus sit restitutioni in integrum. Qua concessa, rem remittit ad Sacram Rotam, ut, videntibus omnibus, de merito iudicet.

Can. 42.

Cardinalis Praefectus, itemque Signaturae tribunal, si expedire reputent, convocare possunt Promotorem iustitiae et Defensorem vinculi penes Sacram Rotam, et ab eis votum exigere, vel etiam petere ut de actibus rotalibus, quae impugnantur, rationes explicent.

Can. 43.

In reliquis, quae necessaria sunt ad iudicii expeditionem, et non sunt in praecedentibus canonibus cauta, servari in primis debent, congrua congruis referendo, regulae pro Sacra Rota statutae, et deinde normae iuris communis.

TITULUS III. DE ADVOCATIS PENES S. ROTAM ET APOSTOLICAM SIGNATURAM.

Can. 44.

§ 1. Advocati proprii ac nativi Sacrae Rotae et Signaturae Apostolicae sunt Advocati consistoriales.

§ 2. Admittuntur tamen et alii sive sacerdotes sive laici, qui laurea doctorali saltem in canonico iure instructi, post triennale tyrocinium vel qua adiutores penes aliquem ex Auditoribus, vel penes aliquem ex advocatis rotalibus, facto experimento coram Rotali Collegio, ab eodem idonei reperti sint, diploma advocatorum acceperint, a Sacrae Rotae Decano et ab uno ex notariis subsignatum, ac iusiurandum coram Rotali Collegio dederint de munere ex conscientia implendo.

Can. 45.

§ 1. Advocati in causis coram Sacra Rota et Signatura Apostolica agendis tenentur servare tum communes leges canonicas tum regulas horum tribunalium proprias; et in scripturis pro defensione exarandis lingua latina uti debent.

§ 2. Tenentur insuper de mandato Decani Sacrae Rotae aut Cardinalis Praefecti Signaturae Apostolicae gratuitum patrocinium aut gratuitam adsistentiam praebere iis, quibus Sacra Rota aut Signatura Apostolica hoc beneficium concesserit.

§ 3. Nefas eisdem est emere litem, aut de extraordinario emolumento vel immodica rei litigiosae parte sibi vindicanda pacisci. Quae si fecerint, praeter nullitatem pactionis, a Sacra Rota congrua poena multari possunt, iuxta sequentem canonem.

Can. 46.

Collegium advocatorum consistorialium fungetur munere collegii disciplinae pro continendis in officio advocatis: qui, ex voto eiusdem Collegii, a Sacra Rota reprehensionis nota inuri, poena pecuniaria multari, suspendi, vel etiam ex albo advocatorum expungi poterunt.

APPENDIX

DE TAXATIONE EXPENSARUM IUDICIALIUM.

Cap. I. De proventibus qui ad aerarium Sanctae Sedis spectant.

1. Acta quaelibet iudicialia in causis tum contentiosis tum criminalibus exarari debent in foliis sigillum Sedis Apostolicae referentibus, excepta prima instantia, et exceptis quoque foliis typis edendis, de quibus in can. 25 et 26. Folia quatuor paginis constant et paginae triginta lineis.

Pretium uniuscuiusque folii coram Sacra Rota adhibendi est, lib. 1; coram Signatura Apostolica, lib. 2.

2. In eodem folio cumulari nequeunt acta diversa, quamvis ad eamdem causam spectantia.

3. Quoties documenta in protocollo Sacrae Rotae exhibentur sive plura sint, sive pauciora, singulis vicibus pendenda est lib. 1.

4. Pro actu quo declaratur concordare exemplar alicuius documenti cum autographo, ad singula folia, lib. 0,50.

5. Pro peritiis, si requirantur, et pro examine testium, si habendum sit, a requirente peritiam vel probationem per testes deponenda est penes officialem rotalem, pecuniae custodem, summa ab adiutore Praesidis tribunalis taxanda, quae ab eo censeatur sufficiens ad expensas peritiae vel examinis testium solvendas.

6. In taxanda hac summa adiutor aestimare debet, iuxta civilem Urbis usum, quid requiratur ad retribuendam peritorum operam, si de ipsa agatur, vel ad indemnitatem testibus praestandam, tum ob itineris expensas, tum ob cessatum lucrum ex interruptione laboris, si de examine testium res sit. Praeterea tribunalis iura iuxta communes normas ei prae oculis habenda sunt.

7. Ad occurendum expensis iudicialibus universe sumptis deponenda est in arca nummaria Sacrae Rotae pro prudenti Ponentis arbitrio pecuniae summa a 100 ad 500 libellas.

8. Proventus universi huc usque recensiti ad aerarium Sanctae Sedis spectant, et ad illud singulis mensibus transmitti debent iuxta regulam pro aliis Sanctae Sedis officiis assignatam.

Cap. II. De proventibus qui cedunt in retributionem operis a singulis praestiti.

1. Pro versione alicuius actus a lingua non in usu penes Romanam Curiam in aliam usu receptam, retributio pro singulis foliis, lib. 1,50.

2. Pro examinanda versione, et pro declaratione facienda a perito de eius fidelitate, ad singula folia, lib. 0,50.

3. Pro simplici transcriptione, ad singulas paginas, lib. 0,25.

4. Pro extrahendis ex archivio documentis vel fasciculo *(posizione)* alicuius causae, tabularius ministerium suum gratuito debet praestare, si agatur de re ultimis decem annis acta; si de antiquiori, ius habet ad lib. 5.

Cap. III. De advocatorum et procuratorum proventibus.

1. Pro qualibet instantia exarata, lib. 5.

2. Pro concordatione dubiorum, ad singula dubia, lib. 5.



3. Pro interventu in examine testium in qualibet sessione, lib. 5.

4. Pro adsistentia examini, vel iuramento parti delato, lib. 5.

5. Pro congressibus cum cliente et cum aliis personis ad effectum causae, iuxta numerum et simul sumptis, a lib. 10 ad 100.

6. Pro accessibus ad tribunal, a lib. 5 ad 50.

7. Pro disputatione coram tribunali ad normam can. 30, a lib. 10 ad 25.

8. Pro examine omnium documentorum, a lib. 50 ad 300.

9. Pro eorum ordinatione et summarii compositione, a lib. 50 ad 100.

10. Pro exaranda defensione, a lib. 200 ad 1000.

11. Pro responsione, a lib. 100 ad 200.

12. Pro simplici adsistentia ad normam can. 18, a lib. 100 ad 200.

13. Harum omnium taxarum motio, seu *liquatio*, facienda est ad tramitem communis iuris a Praeside tribunalis.

Cap. IV. De exemptione a iudicialibus expensis et gratuito patrocinio.

1. Pauperibus ius est exemptionis ab expensis iudicialibus, et gratuiti patrocinii, iuxta praescripta superius can. 45, § 2.

2. Qui pauperes absolute dici non possunt, sed ob arctam suam conditionem ordinariis expensis ferendis pares non sunt, ad earum reductionem ius habent.

3. Qui exemptionem ab expensis vel earum reductionem assequi velit, eam postulare debet, dato supplici libello Praesidi turni vel Auditorum coetus, qui causam iudicandam habet, adductisque documentis quibus conditionem suam comprobet. Praeterea, nisi agatur de iudicio a SSmo commisso, demonstrare debet se non futilem neque temerariam causam agere.

4. Praeses turni postulationem ne admittat, nisi auditis, praeter partem postulantem, parte adversa, promotore iustitiae ac decano advocatorum consistorialium, requisitisque, si opus sit, notitiis etiam secretis super statu oeconomico postulantis.

5. Contra decretum Praesidis negantis exemptionem ab expensis vel earum reductionem potest, intra utile tempus decem dierum, expostulatio fieri pro recognitione iudicii ad turnum, vel Auditorum coetum, cui causa iudicanda est.

6. Qui exemptionem ab expensis et gratuitum patrocinium concedit, simul debet unum ex advocatis designare, qui pauperis patrocinium vel adsistentiam suscipiat ad normam can. 45, § 2.

7. Si vero decreta tantum fuerit expensarum reductio, qui

huiusmodi decretum tulit, debet simul normas saltem generales statuere intra quas reductio sit circumscribenda.

Cap. V. De expensis in iudiciis coram Signatura Apostolica.

Eadem regula, congrua congruis referendo, servetur ac pro iudiciis coram S. Rota.

Datum Romae, die 29 Iunii 1908.

De mandato speciali SSmi D. N. Pii Papae X.

R. Card. *Merry del Val.*

C. ORDO SERVANDUS IN SACRIS CONGREGATIONIBUS TRIBUNALIBUS OFFICIIS ROMANAE CURIAE.

NORMAE COMMUNES

Cap. I. De ordine ac directione generatim.

1. In omnibus superius memoratis S. Sedis Officiis *(dicasteri)* duplex erit Administrorum coetus, maiorum et minorum.

2. In singulis moderatio proxima *secretariae*, protocolli, tabularii, ad Praelatum pertinet qui alter est a Cardinali Praeside. A Praelato tamen erunt ad Cardinalem deferendae maioris momenti res, quibus peculiari aliquo modo sit consulendum.

In S. Rotae tribunali *secretaria*, protocollum, tabularium, obnoxia sunt Auditori Decano, eoque impedito, Auditori qui primam sedem post Decanum obtinet: hi tamen, ubi agatur de extraordinario aliquo consilio capiendo, rem deferent ad Collegium Auditorum universum.

3. Excepta S. Rota, cui propriis erit agendum normis, in ceteris Officiis omnibus, Administri maiores, praeside Cardinali suo, Congressum constituunt.

4. Ad Congressum spectat minora negotia expendere atque expedire; de ceteris disponere et ordinare ut agantur in pleno sui cuiusque officii conventu.

5. Singula officia sibi librum habebunt *Rerum Notabilium* in quo rite indicentur nominationes, initique muneris dies Patrum Cardinalium, Consultorum, maioris et minoris ordinis Administrorum; datum iusiurandum, cessatio ab officio, et si qua forte pontificia rescripta immutationem aliquam circa cuiusque Officii competentias induxerint.

Cap. II. De provisione Officiorum,

1. Maiores Administri cuiusque Sacrae Congregationis, Tribunalis, Officii, a Summo Pontifice libere eligentur.

2. Minoribus eligendis administris titulorum doctinaeque certamen proponetur.

Gratiosae suffragationes non admittuntur, earumque, si intercedant, ratio habebitur nulla.

3. Certamen indicetur intra mensem a vacuo officio, acceptis ante mandatis a Summo Pontifice. Assignabitur vero spatium utile unius mensis ad exhibendam petitionem ac titulos necessarios.

4. Periculum de doctrina erit scripto faciendum certo die, quo propositae ex tempore quaestiones evolventur circa disciplinas ad petitum officium pertinentes. De proposita materia candidati in communi aula conscribent, designatis horis, advigilante Consultore aut aliquo ex minoribus eiusdem Officii administris, quem Praelatus moderator adlegerit.

5. Scripta, numeris distincta, non expresso candidati nomine, duo Consultores ordine excutient, a Congressu eligendi, et, si agatur de S. Rota, a Decano. Horum nomina Censorum occulta manebunt; iidemque quamprimum suum expriment scripto iudicium super exarata a candidatis, declarantes, quaenam ex iis, sive doctrinae laude, sive dicendi forma probentur; quaenam idonea tantum, quaenam omnino improbanda censeantur.

6. Si Consultorum iudicia de idoneitate scrpti secum pugnent, candidatus non idoneus habebitur deficientis causa doctrinae. Verum facultas erit Congressui, et apud S. Rotam Decano, in ea iudiciorum discrepantia, exquirendi, si necessarium aut aequum duxerint, Consultoris tertii suffragium, ad quem proinde remittentur priorum duorum iudicia, ut ipse proferat de summa lite sententiam.

7. Ut quis possit ad eligendorum scrutinium admitti, requiritur tamquam necessaria conditio ut probatus discesserit experimento doctrinae.

8. Scrutinium fiet a Congressu, et apud S. Rotam a Collegio Auditorum. Idem erit duplex, et in utroque suffragia erunt secreta.

In primo, suffragia ferentur de singulis candidatis, ut decernatur, quinam aetate, moribus, indole censeantur idonei. Qui paria suffragia retulerint iudicandi sunt non idonei.

In altero suffragia ferentur de singulis in primo scrutinio approbatis, ut decernatur quinam virtute, meritis, scientia, habilitate sit praeferendus. Paribus inter duos pluresve candidatos suffragiis, Cardinalis, qui Congressui praeerit, et apud S. Rotam Decanus, paritatem diriment.

9. De scrutinii exitu ad Summum Pontificem integre referetur ut, Eo probante, ad candidati nominationem deveniri possit.

10. Rationes et modi, quibus lata sint suffragia, sunt prorsus reticendi.

11. Litteras nominationis ad maiores Administros mittet Cardinalis a Secretis Status; ad minores mittent, in S. Rota Decanus, subscripto nomine alicuius Notarii; in ceteris Officiis suus cuiusque Praeses Cardinalis, contra posita subscriptione more rescriptorum.

12. Deservientium nominatio, apud S. Rotam spectat ad Collegium Auditorum; apud Officia reliqua suum cuiusque Praesidem Cardinalem, proponentibus maioribus Administris.

13. In uno eodemque viro cumulare munia non licet; ideoque qui ad novum adspiret munus, ad id semel assumptus, pristino cessit.

14. Ad unum idemque Officium prohibetur aditus duobus consanguineis in primo et secundo gradu, et affinibus in primo.

15. Minoribus Administris, ubi inter ipsos vacaverit locus ius est adscensus titulo ministerii provectioris; non ita ceteris.

Cap. III.

Cuiusvis ordinis Administri, antequam adsciscantur, iusiurandum dabunt, coram suo Prelato, »de officio fideliter implendo, de non recipiendis muneribus etiam sponte oblatis, et de secreto servando«, secundum formulam heic adiectam, servata lege iis Officiis quibus peculiare et gravius iusiurandum imponitur, ut communi formae particularem addant.

IURISIURANDI FORMA.

In nomine Domini.

Ego N. N. spondeo, voveo ac iuro, fidelem et obedientem me semper futurum B. Petro et Domino Nostro Papae eiusque legitimis Successoribus; ministeria mihi commissa in hac S. Congregatione (Tribunali, aut Officio) sedulo ac diligenter impleturum; munera mihi in remunerationem, etiam sub specie doni oblata, non recepturum: et secretum officii religiose servaturum in iis omnibus, quae sacri Canones aut Superiores secreta servari iusserint, itemque, quoties ab Ordinariis id postulatum fuerit, et quando ex revelatione alicuius actus praeiudicium partibus aut Ecclesiae obvenire potest. Sic me Deus adiuvet, et haec Sancta Dei Evangelia, quae meis manibus tango.

Cap. IV. De horis ac disciplina officiorum.

1. Spatium temporis officio assignatum est matutinum, ab hora nona cum dimidio usque ad meridiem cum semihora, singulis

diebus non feriatis. Per has horas Administri omnes tenentur in officio esse, non remorari, nec ab ipso ante constitutum tempus discedere, incolumi eorum privilegio, quibus officii sui lex concesserit ut commissum opus possint exequi domi.

2. Est tamen Moderatoribus facultas concedendi singulis Administris diem unum vel duos vacationis in mense, modo talis concessio cum Officii necessitatibus componi queat. Eadem conditione quotannis aut unoquoque biennio dies aliquot, non ultra hebdomadam. singulis concedere debebunt, ut piis exercitationibus vacent.

3. Morbo aut alia causa impediti quominus Officium adeant, rem Praelato significent.

4. Exceptis maioribus Administris, itemque scriba protocolli, diribitore atque aliis, qui sui muneris gratia debent se adeuntes excipere, ceteris non licet per horas officii visitantem quemquam admittere.

5. In sua quisque munia religiose et quam optime explenda incumbet; nec fas erit cuiquam alienam occupare provinciam, aut in sui locum substituere quempiam, aut ipse alium sufficere.

6. Verum, si Praelatus id committat, quilibet Administer se promptum exhibebit ad subrogandos collegas, atque ad alia non communia pensa quae forte sint expedienda.

7. Erit curae omnibus, maxime iis qui praesunt, ne diu negotia iaceant. Danda igitur opera ut necessaria studia, ut actorum perscriptio, ut expeditio negotiorum ea sollicitudine procedant, quae naturae rerum tractandarum et normis Officii respondeant.

8. Quoties igitur designatae horae muneri explendo satis non sint, Administri reliquum operis aut domi conficient, aut morabuntur in Officio diutius, aut revertentur post meridiem prout visum fuerit Moderatori opportunius.

9. Quod si productus hic labor fere quotidianus evadat Moderatorum erit eum ex aequo remunerari.

10. Iidem Administrorum nomina, qui doctrina, diligentia, rerum agendarum peritia, vitaeque honestate praecellant, Summo Pontifici significanda curabunt.

11. Administro nemini licet *agentis*, procuratoris, advocati partes assumere, neque in suo, neque in alieno Officio.

Unum eximitur procuratoris vel advocati munus in Sanctorum causis, quo munere fungi poterunt Administri minores ad SS. Rituum Congregationem non pertinentes.

12. Si quis administer negligentia culpave suo officio defuerit, erit admonendus, aut aliqua poena multandus, aut loco movendus

ad tempus, aut etiam omnino dimittendus, pro admissi gravitate aut recidendi frequentia.

13. Si autem a sacerdotis aut christiani viri aut civis officiis ita declinaverit, ut in ius rapi debuerit, aut publicae existimationis iacturam fecerit, suo loco movebitur ad tempus aut omnino dimittetur.

14. Aere alieno ita gravari ut aditus fiat sequestris iudiciaibus, esse causa potest quamobrem quis ad certum tempus exuatur munere, aut etiam abdicare cogatur.

15. Publica inquisitione instituta de crimine adversus aliquem administrum, qui Officio praeest, officii ipsius honori tutando, simulque non gravando reo, providebit. Ad eum finem curare poterit ut accusatus ab officio recedat, et partem stipendii retinere in remunerationem suffecti in eius locum.

16. Remotio ad tempus, expulsio aut officii amissio, multae poenaeque ceterae contra administrum decernentur, nullo provocationis iure relicto, apud S. Rotam a Collegio Auditorum; in aliis vero Officiis a Cardinali Praeside, suffragante Congressu; et in utroque casu audita parte per scriptum.

De temporaria remotione aut dimissione referendum est ad SSm̄um Dominum, ut has poenas ratas habeat.

Cap. V. De feriis.

1. Singulis diebus festis cum praecepto Officia vacabunt.

His adduntur:

Anniversarius dies creationis et coronationis Summi Pontificis.

Item obitus Decessoris.

Stati dies Consistoriis habendis sive publicis sive semipublicis.

Feria secunda et tertia Quinquagesimae, et quarta Cinerum.

Postremi dies quatuor maioris hebdomadae, et Feria secunda et tertia Paschatis.

Pervigilium Pentecostes et succedentes huic Festo dies, Feria secunda ac tertia.

Pervigilium Deiparae in caelum receptae.

Secundum dies mensis Novembris, in commemoratione Fidelium defunctorum.

Pervigilium Nativitatis Domini et consequentes tres dies.

Ultimus anni dies.

2. Feriatis diebus, Moderatores Officii curare poterunt ut aliquis ex administris Officium frequentet, expediturus negotia si quae forte occurrerint. Huic autem administro licebit vacationis dies alios petere.

3. A die decimo mensis Septembris ad trigesimum primum Octobris decurrent Feriae autumnales.

Hoc spatio temporis Officium nullum erit intermissum; sed in unoquoque tot aderunt tum maioris tum minoris ordinis administri, quot satis esse existimentur urgentioribus expediendis negotiis ordinariae administrationis; maiorum enim tractationes, ac de gravioribus et implicatioribus rebus deliberationes in mensem Novembrem differentur. Quod si urgens rei gravitas postulet ut cito occurratur, intra merae necessitates fines providebitur.

4. Qui feriarum tempore in officio versari debebunt, iis conceduntur vacationis dies quinque et quadraginta, sive intermissi, sive continui pro lubitu petentium, alio anni tempore ab iisdem eligendo, habita tamen ratione necessitatum Officii, atque approbante Moderatore.

Cap. VI. De stipendiis.

1. De medio sublatis emolumentis, quae *incerta* vocari solent administri omnes certo stipendio, eoque menstruo et ad honestam substentationem sufficienti, fruentur ex aerario Sanctae Sedis. Stipendii ratio pro variis administris proponetur in apposita tabula; incipietque vim habere pro iis qui in officia adsciscentur post praesentem ordinationem, ac pro veteribus administris qui ad officia diversi gradus et conditionis advocentur.

2. Emolumentorum, seu *inceptorum*, genus unicum derivari poterit minoribus administris ex opere in extrahendis ab archivio documentis impenso, ac transcriptione documentorum et processuum, si non ex officio fiant, sed instantibus partibus quarum intersit; dummodo tamen his rebus non detur opera horis officio destinatis, et praescripta serventur *Appendicis Legis propriae S. Rotae* c. 2 de exigenda compensatione.

3. Qui in praesens cuiusvis gradus ac naturae officio funguntur, sua stipendia retinebunt tum ordinaria tum extraordinaria, quae tamen stabilitatis rationem habeant, (*incerta certa*), et ad officium ipsum referantur; non quae speciem remunerationis praeseferant ob collocatam peculiarem operam aut extraordinarios ob titulos.

Eadem stipendia non aliunde solventur in posterum nisi ab aerario Sanctae Sedis.

4. Ut autem recti iustique servetur lex, intra mensem ab edita praesenti ordinatione, singuli qui variis Officiis praesunt ad Cardinalem *Secretarium Status* administrorum omnium deferent nomina, adiecto suo cuiusque stipendio, ad normam superiori numero descriptam.

Iidem Praesules, intra memoratum tempus, recensebunt onera sive perpetua sive temporaria, quibus Officia sua gravantur, et impensas Officii ordinarias.

5. Gradus et stipendia ad normam n. 3 sarta tectaque manebunt administris eorum etiam Officiorum, quae ob novam Romanae Curiae ordinationem aut prorsus desierint, aut sint natura penitus immutata.

Huiusmodi autem administri a Sanctae Sedis nutu pendebunt, et, ubi eorum postuletur opera, ad eam praestandam debebunt sese promptos ac paratos exhibere.

6. Salvis iuribus a praesentibus administris acquisitis in quibusdam Officiis ad emeritum percipiendum, ceteris omnibus in posterum, qui sive aetatis ingravescentis, sive diutini morbi causa, sustinendis rite muneribus impares fiant, Apostolica Sedes, quantum poterit, ex aequo providebit, curando ut sufficiantur ab aliis, et cavendo ne ipsis necessaria desint ad honestam sustentationem.

Cap. VII. De advocatis.

1. Firmo illorum iure qui modo legitimi habentur advocati, in posterum, ad ineundum hoc munus, servandae erunt normae tit. III *Legis propriae S. Rotae* constitutae.

2. Exinde leges disciplinae vigebunt in memorato titulo contentae, quibus aeque omnes erunt obnoxii.

3. Qui vero cupiat advocati munus exercere apud S. Rituum Congregationem in Sanctorum causis, is legitimum sibi titulum comparet Advocati rotalis, ceterisque satisfaciat consuetudinis formis, quae ab eo Sacro Consilio praescripta sunt.

Cap. VIII. De ministris expeditionum.

1. Privilegium *exclusivae*, quo Apostolici Ministri expeditionum in Datariae Officio fruuntur, ubi primum habere vim coeperit Constitutio *Sapienti consilio*, cessabit.

2. Est autem Sanctae Sedis propositum de ministrorum expeditionum, qui modo sunt, conditione ac statu cognoscere, ut in peculiaribus casibus ea possit inire consilia, quae magis aequa et opportuna iudicaverit.

Cap. IX. De procuratoribus seu agentibus.

Sectio I. — De procuratoribus particularibus et privatis.

1. Qui ad Sanctam Sedem recurrens sui particularis ac privati negotii causa uti opera velit procuratoris, potest ad id munus de-



putare quemlibet suae fiduciae virum, dummodo catholicum, integra fama, et ad Officium, in quo agenda sit res, minime pertinentem. Praeterea oportet eumdem legitimo mandato munire, quod in Actis, ad ipsius Officii cautionem, servabitur; aut sin minus apud Moderatores eiusdem in tuto ponere delecti viri honestatem et requisitas conditiones.

2. Si exhibitum virum Moderatores iudicaverint admitti non posse, certiorem facient mandantem, ut aliter consulat.

Sectio II. — De Procuratoribus publicis ac legitimis.

3. Ad procuratoris munus legitime et constanter obeundum pro Episcopo eiusque dioecesi, oportet inscriptum habere nomen in Procuratorum albo, quod patebit in Officio a Secretis Sacrae Congregationis Consistorialis.

4. Salvis iuribus acquisitis ab exercentibus hodie munus *Agentium* seu ministrorum expeditionis, qui, ubi postulaverint, in memoratum album referentur, posthac quicumque volet inscribi debebit petitionem, cum titulis quibus illa nititur, exhibere Adsessori S. C. Consistorialis.

5. Ad iustam admissionem requiritur ut orator catholicam fidem profiteatur, sit integra fama, calleatque satis latinum sermonem et ius canonicum. Si agatur de sacri ordinis viro, oportet ab Officio Urbis Vicarii adsensum impetret Romae residendi; religiosus autem sodalis id a Praeposito generali impetrabit.

6. Iudicium de petitione, utrum ea admitti possit necne, edetur a Cardinali a Secretis S. C. Consistorialis, audito *Congressu*; qui, ut magis explorata sit candidati doctrina, poterit ipsum experimento subiicere, prout melius iudicaverit.

7. Nihil obstat quominus Ordinarius procuratorem eligat virum nondum in album relatum; qui tamen, ante quam exerceat mandatum, inscriptionem postulabit.

Hoc autem in casu Ordinariorum prudentiae relinquitur ante videre, num cui forte obstaculo propositus procurator esse possit obnoxius, ne sese repulsae periculo obiiciant.

8. Praeter inscriptionem in album, ut quis publicus habeatur et stabilis procurator dioecesanus, necessario requiritur iustum Ordinariii mandatum ab adlecto exhibendum, cuius mandati authenticum exemplar apud Officium a Secretis Consistorialis Congregationis deponetur.

9. Munerum a procuratore dioecesano explendorum haec summa est curare ut epistolarum commercium inter Apostolicam Sedem et

Episcopum, de omnibus dioecesis negotiis, rite et cum fide procedat; ea referre, de quibus Officio alicui praepositi, in rebus ad ipsum pertinentibus, eum sint percontati; in cognitione versari negotiorum, quae apud varia Sanctae Sedis Officia evolvuntur spectantque dioecesim, cuius habet ipse procurationem.

10. Quae scripta data sint obsignata, inviolata transmittenda sunt; neve procurator unquam ullave de causa sibi fas esse ducat ea resignare. Qua in re cuiusvis generis culpa censebitur gravis.

11. Circa res omnes dioecesis, quarum, ratione sui muneris, notitiam acceperit, nisi agatur de re publica et notoria, procurator secreto officii tenetur. Huius legis violatio culpae gravis instar habebitur.

12. Procuratoribus interdicitur ne litteras passim dimittant ad clientum aucupium, exhibentes faciliores conditiones aut similia.

13. Nemini procuratori licet pro sua opera maiorem pecuniae summam exigere quam quae pro rescriptis, brevibus, bullis Officiorum Sanctae Sedis constituta sit atque descripta: quam qui fregerit legem, restitutionis obligatione tenebitur, etiam poenis aliis non irrogatis.

14. Qui christiano plano more non agat, quae conditio ad exercendum procuratoris munus est omnino necessaria, aut in memoratis officii sui partibus grave aliquid admittat, potest ad tempus removeri, aut etiam perpetuo dimitti.

15. Advocatorum Consistorialium Collegium erit *agentibus* seu procuratoribus omnibus instar Consilii disciplinae. Ex eius Collegii sententia, Cardinalis a Secretis S. C. Consistorialis (si agatur de prave acta vita sociali vel de alia publice nota culpa); aut praepositi Officio, cuius intersit, (si de culpa Officium spectante), poterunt ad admonitionem rei, aut ad eius remotionem sive temporariam sive perpetuam procedere.

16. Procurator, sive remotus ad tempus sive perpetuo dimissus ab uno officio, hoc ipso remotus censetur, aut omnino exclusus ab omnibus. Quare praepositi Officio, a quo eiusmodi sit prolata sententia, ceteris Officiis rem significandam curabunt.

Cap. X. De ratione adeundi Sanctae Sedis Officia cum iisque agendi generatim.

Sectio I. — Pro privatis.

1. Christi fideli cuique patet aditus ad Sanctae Sedis Officia, servata rite forma quae decet, et facultas est cum iisdem agendi per se de suis negotiis.

2. Advocati operâ uti volenti, in quaestionibus quae illum ad-

mittant, fas non erit patronum proponere quemlibet; sed optio ei dabitur inter approbatos, de quibus cap. VII.

3. Si vero Procuratoris desideret operam, eius eligendi arbitrium ipsi relinquitur, servatis tamen normis cap. IX sect. I constitutis.

Sectio II. — Pro Ordinariis.

4. Ordinarius unusquisque potest ipse per se in variis Apostolicae Sedis Officiis negotia libere tractare, non solum quae se ipsum spectent, sed etiam quae dioecesim ac sibi subditos fideles ad ipsum confugientes.

5. Quoties Ordinarius velit ipse per se de negotio aliquo agere, sive praesens in Curia, sive per litteras a sua sede mittendas, Officium praemonebit quocum ei erit agendum. Tunc vero in Positione adnotabitur: *Personalis pro Ordinario;* resque nullis interpositis procuratoribus agetur.

6. Ordinarius, qui petit directo agere cum Officio aliquo, sibi assumit solvendas impensas, non modo pro acceptis redditisque litteris et scriptis, aut pro aliis rebus necessariis, sed etiam pro taxationibus praescriptis in singulis actis.

7. Si advocato fuerit opus, etiam Ordinariis cohibetur optio, ita ut nequeant ipsum deligere nisi ex approbatis.

8. Si procuratore uti velint, normis inhaerebunt cap. IX sect. II declaratis.

9. Mandatum, quo ab Ordinario procurator eligitur, potest usque rescindi ad formam iuris communis; in eamque rescissionem, utpote rem ad fiduciam pertinentem, nulla datur inquirendi aut expostulandi facultas.

10. Vicario Capitulari non licet, electum ab Episcopo procuratorem cum alio mutare; at poterit cum Sanctae Sedis Officiis directe agere, ad normam art. 4, 5, 6 huius Sectionis.

Cap. XI. *De taxationibus et procurationibus.*

1. In omni rescripto, indulto, dispensatione, a suo Officio indicabitur, non modo taxatio Sanctae Sedi solvenda et remuneratio Agenti debita, sed etiam pecuniae summa, cuius repetendae ius habet dioecesana Curia pro exsequutione rescriptorum, si haec necessaria sit; quae quidem summa pontificia taxatione erit inferior.

2. Taxatio pauperibus, sive cives privati sint, sive Instituti piaeve causae, si petita gratia moraliter necessaria sit, non lucrosa oratori, ita ut hic nullum possit ex ea quaestum facere, ex dimidia parte minuetur, aut etiam, si visum fuerit, omnino condonabitur,

integris tamen oratori manentibus impensis pro tabellariis, pro exscriptione, aliisque id genus necessariis.

His in casibus, etiam Agentis procuratio ad partem dimidiam redigetur aut omnino condonabitur, salvis impensis pro tabellariis.

3. Ordinarii, secreto percontati parochos, quae vera sit oratorum conditio, significabunt in singulis casibus, agaturne de paupere, aut quasi paupere, ideoque competat ne ipsis ius ad plenam aut dimidiatam condonationem taxationis, onerata utriusque partis conscientia super expositorum veritate; contra quam si actum fuerit, firma restat obligatio sarciendi quidquid iniuria sublatum sit.

Si qui autem iniqua voluntate renuant satisfacere taxationem ad aliquam consequendam dispensationem praescriptam, cuius tamen concessio sit moraliter necessaria ad offendicula et peccata vitanda, hoc erit ab Ordinariis indicandum in suis litteris. Iidem, impetratae gratiae notitiam communicantes cum iis quorum interest, eos commonebunt (si opportune id fieri prudenterque licebit ab ipsis) ex iustitia, aliquid Sanctae Sedi deberi.

Utcumque tamen gratiae validitati nihil umquam officiet error aut fraus circa oeconomicam petentis conditionem.

4. In omnibus Officiis, subsignatis rescriptis, destinatus administer, peculiari super ipsis impresso sigillo, taxationem notabit Sanctae Sedi debitam, impensas procurationis et pecuniae summam pro exequutione: quae omnia in menstruo libello recensebit, ad rationum computationem suique cautionem adservando.

In variis taxationibus designandis administer prae oculis habebit superius expositas normas, *Positionem*, seu fasciculum actorum expendens; in dubiis vero rem ad Officii moderatores deferet.

5. Singula Officia alterum habebunt a priore distinctum administrum diribendis litteris, rescriptis, et exigendae pecuniae taxationum ad Sanctam Sedem pertinentium.

6. Ie rebus secreto tegendis rescripta obserata tradentur: taxatio vero in alio notabitur folio eumdem numerum referente qui in obserato rescripto. Eadem taxationis notatio in interiore rescripti pagina iterabitur, ad securitatem recipientis.

7. Extremo quoque mense, Praelatus Officii moderator libellum inspiciet, de quo num. 4, acceptique rationem expendet; deinde utrumque ad Sanctae Sedis arcam nummariam deferet, suae auctoritatis testimonio munitum.



DISPOSITIONES TEMPORARIAE.

8. Officiorum administrationem totam illico retexere quum minime detur, Sancta Sedes sibi reservat peculiares normas constituere servandas in posterum.

9. Interim nulla fiet immutatio taxationum quae legitime in usu sunt pro expeditione *Bullarum* et *Brevium* Apostolicorum.

10. Pariter in usu esse non desinunt eae taxationes, quae in causis Beatificationis aut Canonizationis descriptae habentur in lege SS. Rituum Congregationis: *de taxis et impensis pro causis Servorum Dei.*

11. Sua etiam disciplina est moderandarum taxationum, mercedium, impensarum apud S. Rotam et Signaturam Apostolicam in causis quae ad ea tribunalia deferantur.

12. Pro dispensationibus matrimonii vigere quoque pergent in praesens taxationes pendi solitae penes *Datariam* Apostolicam et *S. Poenitentiariam.* In causis vero matrimonialibus dispensationis *super rato*, et in aliis quae a S. Congregatione *de Sacramentis* iudicantur, standum normis a Sacra Congregatione Concilii huc usque servatis.

13. Pro ceteris gratiarum, indultorum, dispensationum rescriptis, in Officiis omnibus, taxatio Sanctae Sedi solvenda erit libellarum decem, si de maioribus rescriptis agatur; si de minoribus, quinque.

Remuneratio *Agenti* debita erit libellarum sex pro rescriptis maioribus; pro minoribus, trium.

Si rescriptum unum plures gratias contineat, augebitur pro portione taxatio; non ita tamen Agentis procuratio.

14. In omnibus autem et singulis casibus superius, n. 9, 10, 11, 12 et 13, recensitis, incolumes semper sint dispositiones capitis VI praecedentis, *de stipendiis,* et dispositiones num. 4, 5, 6 et 7 huius capitis, de solutione pecuniae singulis mensibus arcae nummariae S. Sedis facienda.

15. Usus S. Congregationis de Propaganda Fide exemptionis e qualibet taxatione in suae iurisdictionis locis incolumis servetur.

Datum Romae, die 29 Iunii 1908.

De mandato speciali SSmi D. N. Pii Papae X.

R. Card. *Merry del Val.*

2. Das Recht der Pfarrer auf Bezug der Aufkünfte aus Kali-Abbau-Verträgen.

(Entsch. der S. Congr. Conc. v. 27. Juli 1908. Causa Hildesheimensis.)

Folgende vom Hochwürdigsten Herrn Bischof von Hildesheim uns gütigst übermittelte Entscheidung dürfte für weitere Kreise von Interesse sein, weshalb sie dem ganzen Wortlaute nach hier folgt:

Hildesheimensis.

Fructuum beneficii ex salis fodinis.

In Hannoverana provincia sub ditione imperii Borussici plures censentur fundi, qui sub altitudine soli inveniuntur continere fodinas salis germanice nuncupati Kali. Cum fundorum possessores graves expensas sufferre nequeant pro his altissimis fodinis sive investigandis sive eruendis, hinc institutae sunt ad hoc mercatorum societates, quae curant praedictum salem investigare, eruere et vendere. Hae societates, cum fundorum possessoribus, quibus ex jure civili vigente in praefata provincia harum fodinarum proprietas spectat, contractus ineunt cessionis et emptionis et sequentia eisdem respective spondent emolumenta, nempe:

1° Certam aliquam pecuniae summam possessoribus fundorum solvendam statim post contractuum subscriptionem tanquam praemium initae stipulationis, et iterum statim post salis inventionem tanquam tributum gaudii de felici eventu. (Abschlussprämie und Fundprämie).

Praeterea 2.° a die initi contractus usque ad terminum, quo sales inventi et erui coepti fuerint, solvitur possessoribus a societatibus annuus quidam census, qui nomen habet census temporis expectationis (seu compensatio pro mora danda), cujus solutio ideo stipulatur, ne societates nimis differant fodinae institutionem. (Wartegeld).

Demum, 3.° a termino, quo sales inventi et erui coepti fuerint, solvitur census annuus, qui nomen habet census salis eruti: hujus census quantitas pendet a quantitate salis eruti (Förderzins).

Iamvero cum inter hos fundos ditatos salis fodinis non pauci adfuerint fundi beneficiorum parochialium, Episcopus utens facultatibus sibi a. S. Sede concessis pro alienatione bonorum ecclesiasticorum, nec non accedente consensu gubernii juxta leges Borussicas, permisit ut singuli respectivi parochi (vel collegia administrativa parochiarum), horum fundorum possessores, cum enunciatis societatibus dictos contractus inire valerent.

At nunc idem Episcopus nonnulla movet dubia circa horum emolumentorum seu fructuum ex fodinarum cessione provenientium pertinentiam: proindeque quaerit: an praemium sive post contractus stipulationem sive post salis inventionem, et census temporis expectationis pro mora dandus, nec non census salis eruti, pertineant ad beneficiatum aut ad beneficium; seu aliis verbis: disceptatur, cuinam stipulata superius pecuniaria emolumenta cedere seu adjudicari debeant, an parochis fundorum possessoribus, vel potius Collegio administrativo fundorum parochialium, ut ea conferat in beneficii dotem.

Sequuntur, rationes, quae afferri possunt in favorem beneficiati et in favorem beneficii.

I. Profecto quod haec emolumenta cedant favore parochorum, sequentia motiva suadere videntur. Parochi enim seu beneficiati eodem jure in primis censentur ac usufructuarii. Jam vero quod hae fodinae sive lapidum vel metalli aut similium, tum excavatae et existentes tempore incepti ususfructus, tum post noviter inventae, pertineant ad usufructuarium, clare edocetur in leg. 9 ff. de usufructu et quemadm.: »Item si fundi ususfructus sit legatus, quidquid in fundo nascitur, quidquid inde percipi potest, ipsius fructus est, sic tamen, ut boni viri arbitratu utatur. Et si opes in eo fundo sint, earum quoque ususfructus ad eum pertinet. Sed si lapidicinas habeat et lapidem caedere velit, vel cretifodinas habeat, vel arenas, omnibus his usurum Sabinus ait, quasi bonum patremfamilias. Quam sententiam veram puto.« — Deinde eadem lex pro novis instituendis fodinis durante usufructu ita decernit: »Sed si haec metalla post usumfructum legatum sint inventa, cum totius agri relinquatur ususfructus, non partium, legato continentur.«

Hoc idem clarius continetur in lege 5 ff. eodem tit.: »Inde est quaesitum, an lapidicinas vel arenaefodinas vel cretifodinas ipse usufructuarius instituere possit? Et ego puto etiam ipsum instituere posse, si non agri partem necessariam huic rei occupaturus est. — Proinde venas quoque lapidicinarum et hujusmodi metallorum inquirere poterit. Ergo et auri et argenti et sulphuris et aeris et ferri et caeterorum fodinas, vel quas paterfamilias instituit, exercere poterit, vel ipse instituere, si nihil agriculturae nocebit.« Pro harum legum explicatione et illustratione conferri possunt tum Voet ad Pandectas lib. 7, tit. 1. n. 24, tum Richerius Universa Jurisp. tom. 3. n. 1577, qui concludunt, tum incoeptas fodinas, tum noviter durante usufructu repertas ad usufructuarium pertinere. Ex hisce itaque textibus videretur posse argui, quod commoda ex enunciatis supra salis fodinis derivantia pertineant ad parochos.

Verum quia praedictae excavationes salis aliquibus casibus fundum deteriorem reddere possunt, tunc parochi de hac deterioratione fundo allata tenentur, ut tradunt Castillo De usuf. cap. 37, n. 7, et Garzias in tractatu De expens. etelioram. cap. 22, n. 47, »Tertius casus est, si talis sit lapidicina . . . et ex ea effossum . . . non renascatur; tunc quidem in emphyteuta, vassallo, marito, praelato, Episcopo, rectore et in aliis id genus possessoribus, qui dominium utile obtinent, ad quos non solum fructus, verum proventiones et emolumenta commodaque pertinent, dicendum est, marmora illa effosa et reliqua metalla etiam non renascentia ad eos pertinere, qui tamen expensas de suo facient, et si fundum fecerint peiorem, de damno tenebuntur.«

Neque hic invocari posset theoria de thesauro, qui in fructu non est et ad dominum fundi pertinet juxta leg. un. Cod. de thesauro; nam thesaurus non est pars fundi, uti sunt fodinae salis et caeterarum rerum, cum thesaurus (juxta leg. 31 ff. de acq. rer. dominio) sit »vetus depositio pecuniae, cujus memoria non extat, ita ut dominum jam non habeat«.

Si itaque ex Romano jure fodinae, sive incoeptae, sive noviter inventae in fundo, pertinent ad ejus usufructuarios, idem dicendum videtur de beneficiatis relate ad fodinas existentes in fundis suae praebendae, quorum ipsi sunt usufructuarii. Profecto circa hoc punctum de fodinis in fundis beneficialibus exstantibus nulla adest dispositio canonici juris: hinc recurrit regula tradita in cap. 1, et 2 de novi operis nunt. de applicatione juris civilis Romanorum: »sicuti leges non dedignantur sacros canones imitari, ita et sacrorum instituta canonum principum constitutionibus adjuvantur.«

Ulterius in themate expendi oportet, quod emolumenta provenientia ex hujusmodi contractibus a beneficiorum possessoribus stipulatis cum dictis societatibus pro salis excavatione sunt triplicis generis: alia habent rationem praemii, ut ea quae solvuntur tempore initi contractus vel tempore inventae salis fodinae; alia induunt speciem compensationis damni, uti census temporis expectationis; alia demum constituunt correspectivum pretii salis eruti, uti census salis eruti. Jam vero de duabus prioribus speciebus emolumentorum non videtur, posse dubitari, quod ea spectent ad beneficiatos, siquidem non habent rationem pretii salis eruti, sed ex alia causa tribuuntur. Tota itaque difficultas coarctaretur ad censum pro sale eruto. Verum ex superius expositis cum sit demonstratum, quod hujusmodi fodinae habentur in fructu relate ad usufructuarios, consequens est, ut etiam pretium ex earum venditione retractum ad eosdem pertineat.

II. Ex adverso vero observari potest, quod beneficiarius non in omnibus aequiparari potest usufructuario, praesertim inspecto jure romano. Ita tradit Castillo de usufructu cap. 79, n. 8: »Sed neque de jure communi praedicta aequiparatio usufructuarii et beneficiarii videtur secura, quoniam fructuarius libere de fructibus disponit ut certissimum est, beneficiatus vero alio et diverso more.« Aliae differentiae videri possunt apud Schmalzgrueber lib. 3, tit. 39, n. 148. Unde ex facta comparatione beneficiati cum usufructuario nihil deduci posse videtur.

Id eo vel fortius tenendum, quia usufructuariis juxta modernas leges inhibitum est novas instituere fodinas. Ita Codex Gallicus art. 588 cui respondet art. 494 codicis italici: »L' usufruttuario »non ha però diritto sulle miniere, cave, o torbiere non ancora »aperte, ne sul tesoro che si scoprisse durante l' usufrutto, salve le »ragioni che gli potessero competere como ritrovatore.« Equidem Episcopus Hildeshemiensis in suis precibus exponit, quod »ex jure civili communi in Hannoverana provincia vigente proprietas salium in profunditate terrae existentium ad possessores fundi pertinet«, sed verbum possessores in themate videtur referri posse ad dominos fundorum, quales profecto dici non possunt beneficiarii. Cum itaque salis fodinae, uti in themate, haberi non possunt uti in fructu beneficiati fundum possidentis, in quo illae existunt, consequitur, ut quidquid ex illis proveniat sive ratione pretii salis eruti, sive aliis enunciatis titulis, non spectet ad eumdem beneficiatum, sed potius ad beneficii dotem, cujus favore emolumentum inde proveniens accedit.

Unde Aichner in Compendio Juris eccles. § 231 loquens de beneficiatis haec habet: »Ratione substantiae beneficii sui hi non habent dominium, sed hoc ad piam causam, scilicet ad ipsum beneficium spectat. Ad substantiam pertinent etiam emolumenta extraordinaria v. g. thesaurus in fundis beneficialibus inventus, statuae aliaeque antiquitates pretiosae e solo erutae, magna et extraordinaria effossio lapidum, arenae. Pecunia in ejusmodi rerum pretium soluta non ad beneficiatum spectat, sed favore beneficii investiri debet. Etenim tales res e solo effossae non censentur esse in fructu beneficii, sed potius partes ex substantia separatae, quae frugiferae pro beneficiatis fieri possunt et debent.«

Huc pertinent tres decisiones relatae ab ephemeride »Acta S. Sedis« v. 4, pag. 165. Prima est resolutio edita a Congregatione Episcop. et Reg. sub die 6. Martii 1868 in quadam causa. Inibi agebatur de societatibus pro viis ferreis, quae pro his exstruendis

effossionem lapidum effecerant in parte montana fundi possessi a Canonico Poenitentiario. Per hanc excavationem et exportationem lapidum fundus non deterior, sed potius fertilior evaserat. Quaesitum est de pertinentia pretii, scilicet: »An, quomodo et ad quem pertinet pretium in casu« — et S. C. respondere censuit: »Pecuniam solutam in pretium magnae et extraordinariae effossionis lapidum, arenae et cretae spectare beneficio et investiendam esse; et ad mentem«: quae fuit, ut ex investiendo pretio subtraheretur congrua summa pro expensis factis et pro amissione fructuum naturalium. Aliae duae resolutiones editae fuerunt ab H. S. C. una in causa Praenestina diei 17. Dec. 1796, altera in Romana diei 25. Januarii 1834. In prima decretum fuit, pretium retractum ex statuis inventis in fundis canonicalibus antiquae erectionis, esse restituendum et investiendum favore massae antiquae. In altera item decisum fuit, pretium derivatum ex venditione nonnullorum monumentorum magni valoris, quae effossa fuerant ex fundis Capituli Lateranensis, ex integro spectare mensae Capitulari.

Ex his decisionibus hoc colligere licet, quod, sive agatur de extraordinaria effossione lapidum aut alterius materiae magni valoris, sive de aliis rebus pretiosioribus in fundis beneficialibus inventis, hae uti in fructu considerari nequeunt, sed potius ut pars fundi ejus dotem efformans, ideoque respectivum pretium beneficiato non spectat, salva indemnitate pro expensis factis vel ex deterioratione fundi aut ex amissione fructuum naturalium.

Verum episcopus dubitat, an hae decisiones in casu applicari possint. Ita enim ipse scribit: »Decisio S. C. EE. et RR. diei 6. Martii 1868 ad hanc quaestionem solvendam non omnino sufficere videtur; nam inibi agebatur de magna et extraordinaria effosione lapidum, arenae et cretae, quae fortuito casu reperta et unica magna effossione eruta ac vendita sunt: ita ut ejusmodi extraordinaria effossio non tam fructuum perceptioni quam alienationi partis fundi vel thesauri aequiparanda videretur. In nostris autem casibus initio contractus incertum omnino est, num quid salis inveniatur; atque si sales reperiantur, non sequi solet una extraordinaria effossio, sed sensim per multos annos aut per plura decennia sales methodo artificiosa salifodinarum in lucem proferentur usque ad exhaustionem venarum, quae situ et quantitate valde inter se differunt.«

Huic tamen Episcopi observationi responderi posset, quod haec differentia est tantum accidentalis, scilicet in eo posita, quod dum lapidum fodina in primo casu exhauritur unica et extraordinaria effossione, in praesenti casu salisfodinae pluribus effossionibus exhau-

riuntur; sed in utroque semper manet, quod pars fundi alienetur, proindeque ejus pretium cedere debet in dotem beneficii. Certe res alia esset, si hujusmodi salisfodinae in fundi meliorationem converti possent, ut fieri solet de novis inventis aquarum venis, quae horticulturae fructus augescunt; sed cum id de salisfodinis praedicari non valeat, quae aliam prosus habent destinationem, et consequenter cum ex earum venditione seu annua effossione a beneficiatis annuus pecuniae census exigitur, hoc emolumentum (salva semper indemnitate ex deterioratione fundi pro dicta effossione) cedere debet collegio administrativo beneficiorum parochialium, ut respectivum eorum favore locum habeat investimentum.

Decisio a Sacra Congregatione Concilii in sessione diei 27. Julii 1908 decreta:

Die 27. Julii 1908. S. Congregatio Emin. S. R. E. Cardinalium Concilii Tridentini Interpretum censuit rescribendum:

Censum salis eruti spectare ad beneficium et investiendum esse in illius augmentum; reliqua emolumenta cedere favore beneficiarii.

† *Vincentius*, Card. Ep. Praenest. Praefectus.

(Sig.) *B. Pompili*, Secretarius.

---

3. Votiv-Offizien.

Eminentissimi ac Reverendissimi Patres, Hubertus Episcopus Osnabrugensis sequentia audet proponere dubia, quae ut a S. V. C. solvantur, humiliter petit.

Ante diem 5. Julii a. 1883, qua die a Summo Pontifice Leone XIII. sanctae memoriae per Decretum Urbis et Orbis S. Rituum Congregationis generali Indulto concessa sunt Officia votiva per annum ritu semiduplici singulis hebdomadae feriis *ad libitum* recitanda, in dioecesi Osnabrugensi necnon in Missionibus Septentrionalibus Germaniae, quae Episcopo Osnabrugensi tamquam, Provicario sunt subjectae, *de praecepto* recitabatur omnibus feriis quintis festo novem lectionum non impeditis atque extra tempus Adventus, Quadragesimae, Quatuor temporum et Vigiliarum occurrentibus Officium votivum de SS. Sacramento ritu semiduplici, atque omnibus sabbatis non impeditis itemque extra dictum tempus occurrentibus Officium votivum de Immaculata Conceptione B. M. V.; quod quidem Officium de Immaculata Conceptione in dioecesi Osnabrugensi recitabatur ritu duplici, in Missionibus vero ritu semiduplici.

Postquam autem nova Officia votiva *ad libitum* recitanda die 5. Julii 1883 sunt concessa, mox exorta est quaestio, utrum non

obstante novo hoc Indulto vetera Officia votiva *de praecepto suis feriis* peragenda debeant vel saltem possint retineri eo modo, ut extra tempus Adventus, Quadragesimae, Quatuor temporum et Vigiliarum recitentur *de praecepto* Officia antiquiora, dicto vero tempore pro veteribus his Officiis impedito *ad libitum* possint persolvi Officia Leonina. Et primis quidem post Indultum Leonis PP. XIII. temporibus vetera votiva Officia modo descripto sunt retenta, postea vero Episcopus Osnabrugensis eadem suppressit, Resolutione s. Rituum Congregationis nisus in causa Tornacens., die 22. Decembris 1883 data, quae sic sonat: »Aut stricte utendum veteri Indulto, aut novo, veteri prorsus dimisso« (Decret. Auth Congr. S. Rit. vol. III. Nr. 3600).

Cui Resolutioni contradicere videtur Responsum, quod eadem S. R. C. die 24. Novembris 1883 detit; ad Dubium enim sub Nr. 1 propositum, scil: »Cum ex Decreto diei 5. Julii 1883 liberum sit iis, qui nullo canonico titulo ad Chorum tenentur, recitare, quibusdam Feriis exceptis, vel Officium Feriale, vel Officium Votivum huic Feriae respondens, quaeritur: Utrum obligatio adhuc maneat solum Officium Votivum recitandi, ubi istud Officium antea jam fuerat speciali privilegio alicui Dioecesi concessum: ita ut praefatis diebus ferialibus non detur optio inter Officium Feriale et Officium Votivum? Et quatenus Affirmative: An optio detur diebus contentis in novo Indulto 5. Julii 1883 in alio praecedenti exceptis?« tunc temporis S. R. C. declaravit ac rescripsit: »Affirmative ad primam et secundam partem.« (Decr. Auth. Congr. S. Rit. Vol. III., Nr. 3597.)

Porro in diversis Germaniae dioecesibus diversa est praxis quoad ista votiva Officia. Sic exempli gratia dioeceses Argentinensis, Moguntinensis, Wratislaviensis, Friburgensis, Hildesiensis, Monasteriensis retinuerunt Officia vetera simulque utuntur temporibus, quibus ista vetera sunt prohibita, Officiis novis ad libitum recitandis; in dioecesi Posnaniensi Officia vetera etiam tempore Quadragesimae de praecepto recitantur; in dioecesibus vero Osnabrugensi, Fuldensi, Coloniensi, Trevirensi et Paderbornensi Officia Leonina *suppressis veteribus* ad libitum recitanda sunt introducta. Id quod ex Directoriis sive Ordinibus Divini Officii recitandi respectivarum dioecesium eruitur.

Tandem Capitulum Ecclesiae Cathedralis Osnabrugensis jam anno 1883 *pro servitio Chori* nova Officia Leonina assumpsit; sed tali ordinatione constitutum quidem est, *in Choro* Officia *ferialia* non amplius esse recitanda, at de suppressione *veterum Officiorum votivorum* nihil omnino est praejudicatum.

Ex dictis satis apparet, non solum magnam esse diversitatem quoad usum et recitationem Officiorum Leoninorum et veterum, sed etiam ex responsis a. S. R. C. hucusque datis rem vix posse absque omni prorsus dubio decidi. Quare optimum forte esse videtur, Officia vetera de praecepto recitanda supprimere solis retendis Officiis Leoninis ad libitum persolvendis.

Jam igitur quaeritur:

1) Utrum existat *obligatio* retinendi Officia vetera *de praecepto* suis feriis recitanda, non obstante novo Indulto Leonino diei 5. Julii 1883?

2) Utrum *licitum saltem sit* retinere post Decretum 5. Julii 1883 Officia vetera suis feriis recitanda eo modo, ut talibus diebus ferialibus non detur optio inter Officum feriale et Officium votivum?

Et quatenus ad primum vel ad secundum quaesitum respondeatur affirmative, quaeritur

3) Utrum tempore Adventus, Quadragesimae, Quatuor temporum et Vigiliarum, quando Officia votiva vetera sunt prohibita, recitare liceat Officia Leonina eo modo, ut detur optio inter Officium votivum et Officium feriale? Porro quaeritur

4) Utrum Capitulum Ecclesiae Cathedralis Osnabrugensis, quod pro servitio Chori assumpsit Officia Leonina eo modo, ut pro recitatione communi non amplius detur optio inter Officia votiva et Officia ferialia, nihilominus iis sabbatis, quibus juxta tenorem veteris Indulti licet, in Choro recitare possit Officium Immaculatae Conceptionis B. M. V. *sub ritu duplici?*

5) Utrum propterea, quia Capitulum Ecclesiae Cathedralis Osnabrugensis pro recitatione communi *in Choro* facienda assumpsit Officia Leonina eo modo, ut *in Choro* non amplius detur optio inter Officia votiva et Officia ferialia, prohibitum sit Episcopo Osnabrugensi, *privatim* recitare ad libitum Officia ferialia?

Pro solvendis dubiis gratias in antecessum agens maximas, omni qua par est erga S. V. C. obedientia et devotione subscripsi.

Osnabrugi, die 9. Aprilis 1908.

EE. VV. RR.
humillimus famulus
† *Hubertus.*

Episcopus Osnabrugensis et Provicarius Apostolicus Missionum Germaniae septentrionalis et Administrator Praefecturae Slesvigis-Holsatiae.

Ad S. Rituum Congregationem Romae

Osnabrugen. Vicariatus Apostolici Missionum Germaniae Septemtrionalis necnon Praefecturae Apostolicae Slesvigis-Holsatiae.

Postulato Rmi Dni Episcopi Osnabrugensis, Provicarii Apostolici Missionum Germaniae Septemtrionalis et Administratoris Praefecturae Apostolicae Slesvigis-Holsatiae »utrum Officia votiva antiqua de praecepto recitanda singulis Feriis quintis non impeditis de SSmo Sacramento et singulis sabbatis item non impeditis de Immaculata Conceptione B. M. V. sint revocata per nova Officia votiva ad libitum recitanda et concessa cum Decreto Generali No. 3581 Urbis et Orbis 5. Julii 1883?« Sacra Rituum Congregatio, referente subscripto Secretario, auditoque voto Commissionis Liturgicae, respondendum censuit: Negative, nisi expresse renuntiatum fuerit antiquis indultis, juxta ipsum citatum Decretum ubi in fine ad No. 1 legitur: »Firmis remanentibus aliis Votivorum Officiorum indultis quibuscumque jam concessis«.

Atque ita rescripsit die 5. Junii 1908.

(L. S.) *S.* Card, *Cretoni*, Praef.
D. Panici, Archiep., Laodicen., Secretarius.

---

4. Die Genehmigung eines neuen Tabernakels zur Aufbewahrung der hl. Eucharistie ist Sache des Bischofs.

Eme. Domine,

Sacerdos Godefridus A. P. Baumgartem, nomine dominorum Ordinariorum provinciae ecclesiasticae Milwaukiensis in America septentrionali, humiliter postulat, ut viso et inspecto novo Tabernaculo pro adservanda SS. Eucharistia, ex metallo solidissimi exstructo, a societate quam vocant *The Rauwald ecclesiastical Art. Mfg. Co.,* dignetur ipsum Tabernaculum adprobare, utpote tali ratione constructum, ut in nihilo contrarium sit neque Rubricis Ritualis Romani neque istius S. R. C. decretis. Nova huius Tabernaculi constructionis ratio prae aliis videtur esse commendanda, non tantum pro materiae soliditate, sed potius pro ingenioso modo quo Tabernaculum clauditur, ita ut nullimode aperiri possit, nisi in promptu habeatur clavis, neque ipsa pulvis penetrare queat.

Ex Secretaria S. R. C., die 1. Aprilis 1908.

Communicetur sacerdoti oratori responsum Sacrae Rituum Congregationis in casu simili datum sub die 18. Martii 1898; nempe:

Finem inventoris esse laudandum, negotium vero in casu et ad effectum de quo agitur, spectare ipsos locorum Ordinarios.

† *D. Panici*, Archiep. Laodicen., Secretarius.

---

5. Verurteilung von Büchern durch die Indexkongregation.

Si condannano alcuni libri.

Feria II. die 25. Maii 1908.

Sacra Congregatio Eminentissimorum ac Reverendissimorum Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalium a Sanctissimo Domino Nostro Pio Papa X Sanctaque Sede Apostolica Indici librorum gravae doctrinae, eorumdemque proscriptioni, expurgationi ac permissioni in universa christiana republica praepositorum et delegatorum, habita in Palatio Apostolico Vaticano die 25. Maii 1908, damnavit et damnat, proscripsit proscribitque, atque in Indicem librorum prohibitorum referri mandavit et mandat, quae sequuntur opera:

L'Abbe **Emmanuel Barbier,** *Le progrés du libéralisme catholique en France sous le Pape Léon XIII.* Histoire documentaire. Paris, P. Lethielleux.

— *Ne Mêlez pas Léon XIII. au libéralisme.* Ibid., 1907.

Jean d'Alma, *La controverse du quatrième Evangile.* Paris, Nourry, 1907.

Antoine Dupin, *Le dogme de la Trinité dans les trois premiers siècles,* Ibid., 1907.

C. **Romano d'Azzi,** *Un vasto inganno: la risurrezione dei morti.* Studio critico. Roma, Enrico Voghera, 1907.

Ferdinand Hamelin, *Le journal d' un prêtre.* Roman. Paris, Stock, 1908.

Itaque nemo cuiuscumque gradus et conditionis praedicta opera damnata atque proscripta, quocumque loco et quocumque idiomate, aut in posterum edere aut edita legere vel retinere audeat, sub poenis in Indice librorum vetitorum indictis.

Paulus Bureau, Decreto S. Congregationis, edito die 17. Martii 1908 quo liber ab eo conscriptus notatus et in Indicem librorum prohibitorum insertus est, laudabiliter se subiecit.

Quibus Sanctissimo Domino Nostro Pio Papae X. per me infrascriptum Secretarium relatis, Sanctitas Sua decretum probavit, et promulgari praecepit. In quorum fidem etc.

Datum Romae die 26. Maii 1908.

Franciscus Card. *Segna*, Praefectus.

Fr. Thomas Esser, Ord. Praed. a Secretis.

Die 29. Maii 1908 ego infrascriptus Mag. Cursorum testor supradictum decretum affixum et publicatum fuisse in Urbe.

Henricus Benaglia, Mag. Curs.

---

6. De libri Isaiae indole et auctore.

Propositis sequentibus dubiis Commissio Pontificia de Re Biblica sequenti modo respondit:

Dubium I. — Utrum doceri possit, vaticinia quae leguntur in libro Isaiae, — et passim in Scripturis, — non esse veri nominis vaticinia, sed vel narrationes post eventum confictas, vel, si ante eventum praenuntiatum quidpiam agnosci opus sit, id prophetam non ex supernaturali Dei futurorum praescii revelatione, sed ex his quae iam contigerunt, felici quadam sagacitate et naturalis ingenii acumine, coniiciendo praenuntiasse?

R. *Negative.*

Dubium II. — Utrum sententia, quae tenet, Isaiam ceterosque prophetas vaticinia non edidisse nisi de his quae in continenti vel post non grande temporis spatium eventura erant, conciliari possit cum vaticiniis, imprimis messianicis et eschatologicis, ab eisdem prophetis de longinquo certo editis, necnon cum communi SS. Patrum sententia concorditer asserentium prophetas ea quoque praedixisse, quae post multa saecula essent implenda?

R. *Negative.*

Dubium III. — Utrum admitti possit, prophetas non modo tamquam correctores pravitatis humanae divinique verbi in profectum audientium praecones, verum etiam tamquam praenuntios eventuum futurorum, constanter alloqui debuisse auditores non quidem futuros, sed praesentes et sibi aequales, ita ut ab ipsis plane intelligi potuerint; proindeque secundam partem libri Isaiae (cap. XL—XLVI), in qua vates non Iudaeos Isaiae aequales, at Iudaeos in exilio babylonico lugentes veluti inter ipsos vivens alloquitur et solatur, non posse ipsum Isaiam iamdiu emortuum auctorem habere, sed oportere eam ignoto quidam vati inter exules viventi assignare?

R. *Negative.*

Dubium IV. — Utrum ad impugnandam identitatem auctoris libri Isaiae, argumentum philologicum, ex lingua stiloque desumptum, tale sit censendum, ut virum gravem, criticae artis et hebraicae linguae peritum, cogat in eodem libro pluralitatem auctorum agnoscere?

R. *Negative.*

Dubium V. — Utrum solida prostent argumenta, etiam cumulative sumpta, ad evincendum Isaiae librum non ipsi soli Isaiae, sed duobus, imo pluribus auctoribus esse tribuendum?

R. *Negative.*

Die autem 28. Junii anni 1908, in Audientia ambobus Rmis Consultoribus ab Actis benigne concessa Sanctissimus praedicta responsa rata habuit ac publici iuris fieri mandavit,

Fulcranus Vigouroux, P. S. S.
Laurentius Janssens, O. S. B.
Consultores ab Actis.

Romae, die 29. Junii 1908.

---

7. Legitimation eines Kindes.

(Entsch. der S. Poenitentiaria v. 31. April 1908.)

Beatissime Pater,

Antonius Card. Fischer Archiep. Coloniensis exponit quae sequuntur:

Haud raro accidit ut in precibus in quibus a Sancta Sede dispensatio super impedimentis matrimonialibus petitur ab oratoribus incestuosa conversatio et prolis susceptio reticeatur, ita ut ob alias causas a Sancta Sede facultas dispensandi, non vero potestas prolem legitimandi, mihi concedatur. Qua dispensandi facultate obtenta, in verificatione precum, quae tunc instituitur, semel atque iterum compertum est, prolem ab oratoribus jam esse susceptam vel natam.

Quaeritur itaque

1°) num in hisce casibus specialis facultas legitimandi prolem jam susceptam a Sancta Sede peti debeat;

2°) num vigore facultatum extraordinariarum pro casibus urgentibus a Sancta Sede mihi gratiose concessarum, scilicet dispensandi super publico impedimento affinitatis in primo, primo-secundo et secundo lin. coll. gradibus et consanguinitatis secundi lin. coll. gradus, et in his casibus prolem incestuosam legitimandi, legitimam declarare possim prolem ab oratoribus incestuose susceptam, quando in facultate dispensandi specialiter mihi a Sancta Sede tributa haec potestas legitimandi non fuit delegata, et quatenus negative, humillime peto:

3°) ut mihi facultas legitimandi benigne concedatur, si in precibus susceptio prolis non allegata fuit et ideo in rescripto dispensationis haec facultas non continetur.

Quod ecc.

Sacra Poenitentiaria, mature consideratis expositis, respondet et providet prout sequitur:

Ad 1um. Quatenus agatur de prole concepta antea, nata tamen post dispensationis executionem, eam legitimari per subsequens matrimonium; secus opus esse rescripto apostolico.

Ad 2um. Providebitur in tertio.

Ad 3um. Eadem Sacra Poenitentiaria de speciali et expressa Apostolica Auctoritate Ordinario oratori facultatem ad annum duraturam concedit, qua in casibus recensitis in precibus prolem, dummodo non fuerit in adulterio concepta, legitimam decernere valeat. Datum Romae ex Sacra Poenitentiaria, die 21 aprilis 1908.

Gratis. *O. Giorgi* S. P. Reg.

---

8. Das neue Ehedekret für die k. u. k. Militärpersonen in Österreich.

Das k. u. k. Apostolische Feld-Vikariat hat am 12. Mai 1908, Z. 3225, in betreff der Anordnung des Ehedekretes »Ne temere« auf die Personen des k. u. k. Heeres und der k. u. k. Kriegsmarine nachstehende Note anher gerichtet:

»Darnach bleibt bei Eheschliessungen solcher Personen das Tridentinische Recht für die Militär- und Marine-Geistlichkeit auch weiterhin in voller Geltung und kann somit der zuständige Militär- und Marine-Seelsorger die seiner Jurisdiktion Unterstehenden überall, auch ausserhalb seines Territoriums, gültig und erlaubterweise trauen oder zu einer solchen Trauung einen beliebigen Priester, der die erforderlichen Qualitäten besitzt, delegieren.

Und weil der zuständige Militär- oder Marine-Seelsorger als hierzu Berufener zu beurteilen hat, ob die beigebrachten Dokumente hinsichtlich des Militärbrautteils den militärischen Vorschriften entsprechend befunden worden sind, so kann der nicht zuständige Zivilpfarrer (des Trauungsortes) nur mit Delegation und Zustimmung, ja sogar der zuständige Zivilpfarrer der Braut nur mit Zustimmung des zuständigen Militär- oder Marine-Seelsorgers Personen des k. u. k. Heeres oder der k. u. k. Kriegsmarine trauen.«

Vorstehendes wird dem hochwürdigen Diözesan-Klerus zur Kenntnis gebracht.



9. Das neue Ehedekret und die Personen des k. und k. Heeres und der k. und k. Kriegsmarine in Österreich.

(St. Pöltner Diözesanbl. Nr. 6. 1908.

Die von der Konzilskongregation für die katholische Militärgeistlichkeit des Deutschen Reichs getroffene, jedoch allgemein gehaltene Entscheidung ad VII. vom 1. Februar l. J. (siehe vorige Nr. 48) hat Seine Exzellenz den hochwürdigsten Herrn apostolischen Feldvikar veranlasst, dem Heiligen Vater über Ursprung, Entwicklung und jetzigen Umfang der militärgeistlichen Jurisdiktion Bericht zu erstatten und ihn um die Entscheidung zu bitten, wie das Ehedekret »Ne temere« auf die Personen des k. und k. Heeres und der k. und k. Kriegsmarine anzuwenden sei.

Laut Mitteilung der Wiener Apostolischen Nuntiatur vom 18. April l. J., Nr. 4091, hat die Konzilskongregation auf diesen Bericht eröffnet, dass in Betreff der Anwendung des Dekretes »Ne temere« auf die Personen des k. und k. Heeres und der k. und k. Kriegsmarine ihre Entscheidung vom 1. Februar l. J. ad VII: »quoad capellanos castrenses nihil esse immutatum« zu gelten hat.

Hiernach ergibt sich folgendes:

A. In Kraft bleiben unbedingt:

Die Bestimmungen über Verlöbnis Art. I des Dekretes, Aufgebot V, § 1, Qualitäten des trauenden Priesters IV, § 1, Art und Weise der Konsensentgegennahme IV, § 3, Trauung der Domizillosen (vagi)[1] V, § 4, Trauung am Sterbebett VII, Konsenserklärung bloss vor zwei Zeugen bei Einhaltung der zivilrechtlichen Bestimmungen VIII, gemischte Ehen, beziehungsweise Anwendung des Dekretes auf Katholiken, Apostaten und Akatholiken unter Beobachtung der im vorstehenden Artikel »Lösung von Zweifeln« verlautbarten Entscheidung der Konzilskongregation vom 1. Februar l. J. ad IV, V und VI und unter Aufhebung der für Österreich-Ungarn bisher in Kraft gestandenen Indulte.

B. Geänderte Normen:

1. Eheschliessung.

Was die Eheschliessung betrifft, bleibt das Tridentinische Recht auch weiterhin in voller Geltung. Der zuständige Militärseelsorger kann die seiner Jurisdiktion Unterstehenden überall — ohne sich um den Pfarrer des Trauungsortes zu kümmern — gültig

1) Was für einen Militärgeistlichen nur im Okkupationsgebiet Geltung erlangen kann.



und erlaubterweise trauen oder zu einer solchen Trauung einen beliebigen Priester, der die erforderlichen Qualitäten besitzt, delegieren.

Dieser in Rede stehenden Entscheidung der Konzilskongregation *lag die Annahme zu Grunde, dass die Eheschliessung der Militärpersonen nur vor dem zuständigen Militärseelsorger, beziehungsweise vor dem durch ihn Delegierten erfolgen kann,* aus diesem Grunde kann auch der eventuell zuständige Zivilseelsorger des anderen Brautteils wie auch der parochus loci (des Trauungsortes) die Trauung nur dann vornehmen, wenn der zuständige Militärseelsorger den erforderlichen Verkündschein ausfolgt, die Ermächtigung zur Trauung gibt und als der hiezu Berufene bestätigt, dass die beigebrachten Dokumente hinsichtlich des Militärbrautteiles den militärischen Vorschriften entsprechend befunden worden sind. Deswegen kann der Pfarrer der Braut auch das Trauungsrecht nicht beanspruchen, und somit findet die Bestimmung des Ehedekretes V, § 5, bei Eheschliessungen der Militärpersonen keine Anwendung.

Zur Illustration einige praktische Fälle:

a) Gehören beide Brautleute zur militärgeistlichen Jurisdiktion eines und desselben Militärseelsorgers, so kann dieser oder der von ihm delegierte Priester die Trauung wo immer vornehmen, ohne sich die Ermächtigung zur Trauung vom Pfarrer des Trauungsortes zu erbitten. Gehört aber ein Teil zur Jurisdiktion eines anderen Militärseelsorgers, so kann der eine nur dann die Trauung vornehmen, wenn er mit dem Verkündentlasschein vom andern ausgestattet ist.

b) Untersteht der Bräutigam der militär-, die Braut aber der zivilgeistlichen Jurisdiktion und findet die Trauung in der Pfarre der Braut durch den Zivilpfarrer oder einen von ihm delegierten Priester statt, so hat der zuständige Militärseelsorger einen Verkündschein auszufolgen, die Ermächtigung zur Trauung zu geben und zu bestätigen, dass die beigebrachten Dokumente hinsichtlich des Militärbräutigams den militärischen Vorschriften entsprechend befunden wurden.

c) Will dasselbe Brautpaar (wie unter b) in einem fremden Orte — weder Domizil noch Quasidomizil des Bräutigams oder der Braut — durch den Pfarrer dieses Ortes getraut werden, so gibt der zuständige Militärseelsorger hinsichtlich des Militärbrautteils zur gültigen und erlaubten Trauung die Delegation und Lizenz dem trauenden Zivilpfarrer des Trauungsortes, und obzwar dieser nach Art. IV, § 2, in gültiger Weise dem Eheabschluss auch Nichtuntergebener assistieren kann, so muss er nach der vorerwähnten Entscheidung der Konzilskongregation dennoch mit der Delegation



seitens des zuständigen Militärseelsorgers ausgestattet sein. Es steht ihm frei, sich überdies die Lizenz vom Zivilseelsorger der Braut zu erbitten oder nicht.

d) Wenn sich aber dieselben Brautleute in diesem fremden Orte durch einen freigewählten Priester (also nicht durch den Pfarrer des Trauungsortes) trauen lassen, dann muss der trauende Priester durch den zuständigen Militärseelsorger delegiert werden. Es steht demselben frei, sich vom Pfarrer des Trauungsortes, der hinsichtlich der Zivilbraut zur gültigen Trauung und Delegation kompetent ist, eine solche zu erbitten oder nicht. Denn die Trauung ist gültig schon auf Grund der vom zuständigen Militärseelsorger erteilten Delegation.

2. Aufgebot und Trauung während einer Transferierung.

Für das Aufgebot und die Trauung während einer Transferierung bleiben die bisherigen Normen aufrecht.

3. Trauung im Auslande.

Bei einer Trauung im Auslande bedarf der ausländische Pfarrer nach dieser Entscheidung der Konzilskongregation einer Ermächtigung des zuständigen Militärseelsorgers, obzwar er nach den allgemeinen Bestimmungen des Ehedekretes »Ne temere« einer solchen nicht benötigt. In jedem solchen Fall ist dem Verkündschein, um das Recht zu wahren, auch die Delegation beizufügen.

4. Passive Assistenz.

Da in dieser Hinsicht vom Heiligen Stuhl keine ausdrückliche Weisung gegeben wurde, so ist auch künftighin gegebenen Falles in favorem sacramenti um die Bewilligung einer solchen einzuschreiten.

5. Aufbewahrung der Trauungsdokumente.

Diesbezüglich bleiben die Bestimmungen der »Vorschrift über die Führung der Militärmatrikeln« (Dienstbuch I—1, § 6. Punkt 47) aufrecht.

Sollte sich der Fall ereignen, dass der nicht zuständige Pfarrer des Trauungsortes ein Brautpaar, dessen ein Teil der militär-, der andere aber der zivilgeistlichen Jurisdiktion untersteht, auf Grund der vom zuständigen Zivilseelsorger erhaltenen Lizenz trauen und die Trauungsdokumente zurückbehalten würde — was mit Rücksicht auf die österreichischen bürgerlichen Rechtsbestimmungen wohl nur in Ungarn, Kroatien, Slawonien, Bosnien oder in der Herzegowina vorkommen kann — so ist auf die Herausgabe der Trauungsdokumente nicht zu dringen.

6. Nummerierung der Trauungsfälle mit Reihenzahl für die Statistik.

Für die Statistik gilt der allgemeine Grundsatz: »Der Fall wird dort gezählt, wo er sich zugetragen hat«, also die Trauung am Trauungsorte durch den betreffenden Seelsorger, der den Fall originaliter in seiner Matrik protokolliert hat.

7. Anzeige des Trauungsvollzugs an den Pfarrer des Geburtsortes.

Diese Anzeige hat ebenfalls derjenige Militär- oder Zivilseelsorger zu bewirken, in dessen Matrik der Trauungsfall originaliter eingetragen ist.

---

10. Die Aufnahme des Brautexamens und die Vornahme der Trauung betreffend.

(Brixener Diözesanbl. Nr. 3. 1908.)

Bisher war in der Diözese Brixen bezüglich Aufnahme des Brautexamens und Vornahme der Trauung der Grundsatz in Geltung: Ubi sponsa, ibi sponsalia; ubi sponsus, ibi nuptiae. Das neue Ehedekret »Ne temere« vom 2. August 1907 bestimmt aber hinsichtlich der Trauung, ut matrimonium coram *sponsae* parocho celebretur, nisi aliqua justa causa excuset. Durch diese Bestimmung ist der bisher geltende Grundsatz: Ubi sponsus, ibi nuptiae abgewürdigt worden und demnach der parochus *sponsae* berechtigt, die Trauung vorzunehmen und die Trauungsstola zu fordern. Indessen sollten die Brautleute aus irgend einem gerechten Grunde die Trauung in der Pfarre des Bräutigams verlangen, so soll ihnen dies gestattet werden. In diesem Falle aber ist nicht nur dem Pfarrer der Braut, sondern auch dem Pfarrer des Bräutigams, der die Trauung vornimmt, die Trauungsstola zu entrichten. *Nur* auf Grund der bisherigen, jetzt aber abgewürdigten Übung kann jedoch der *Pfarrer des Bräutigams* keine Trauungsstola mehr fordern. Werden die Brautleute in einer fremden Pfarre getraut, dann kann auch der Pfarrer *der Braut*, der zunächst zur Trauung berechtigt ist, die Trauungsstola fordern, wenn der betreffende parochus loci nur *cum licentia parochi* proprii sponsae die Brautleute *licite* trauen kann.

Bezüglich der Aufnahme des Brautexamens hat es bei der bisherigen Übung zu verbleiben und bleibt der Grundsatz in Geltung: »Ubi sponsa, ibi sponsalia«.

III. Staatliche Aktenstücke und Entscheidungen.

1. Leichenträger betreffend.

Der Minister der geistlichen Unterrichts- u. Medizinal-Angelegenheiten M. Nr. 9469 G. I. G. II.

Berlin W. 64, 6. Mai 1908.

Nach dem Ergebnisse der Ermittelungen über die Nebenbeschäftigung der Leichenträger (s. Erlass vom 9. Januar 1905 — M. 15963 G. I. II. —) gehören diesem Berufe auch vielfach Personen an, die in Gewerben des Nahrungs- und Genussmittelverkehrs und ähnlichen, die Verbreitung übertragbarer Krankheiten begünstigenden Betrieben tätig sind.

Aus naheliegenden Gründen, besonders auch mit Rücksicht darauf, dass die Möglichkeit einer Krankheitsübertragung nicht ausgeschlossen ist, erscheint es erwünscht, dass Personen aus den obengenannten Gewerbszweigen von der Ausübung einer Tätigkeit als Leichenträger möglichst fern gehalten werden.

Ich ersuche ergebenst, in geeigneter Weise darauf hinzuwirken, dass hiernach im dortigen Bezirke — in den geeigneten Fällen im Benehmen mit den kirchlichen Organen — verfahren wird. Hierbei mache ich darauf aufmerksam, dass es dringend notwendig ist, die bestehenden Desinfektionsvorschriften den Leichenträgern und ebenso den Leichenwäscherinnen (Totenfrauen) gegenüber streng zur Durchführung zu bringen.

I. A.
gez. *Förster.*

An die Herren Regierungspräsidenten pp.

---

2. Über die religiöse Kindererziehung bei konfessionell einheitlichen Ehen

hat das Kammergericht vom 26. September 1907 folgenden beachtenswerten Beschluss gefasst: Das Kammergericht hat in ständiger Rechtsprechung für das Gebiet des preussischen allgemeinen Landrechts als Regel angenommen, dass religionsmündige eheliche Kinder nicht allein bei gemischten, sondern auch bei konfessionell einheit-

lichen Ehen in der Religion des Vaters zu erziehen sind. Diese Regel ist aus Absatz 2 der preussischen Deklaration vom 21. November 1803 zu entnehmen, wo allgemein festgestellt ist, »dass eheliche Kinder jedesmal in der Religion des Vaters erzogen werden sollen«, und sie hat, wenn schon die Deklaration durch die bei den gemischten Ehen hervorgetretenen Übelstände veranlasst worden ist, doch eine ganz allgemeine Bedeutung, so dass sie auch für einheitliche Ehen gilt. Allerdings kann der Vater auch bei einer solchen Ehe seine Kinder in einem anderen Glaubensbekenntnis als dem seinigen unterrichten lassen, und, wenn der Vater ein Kind in einem anderen Glaubensbekenntnis wenigstens durch das ganze letzte Jahr vor seinem Tode hat unterrichten lassen, so muss dieser Unterricht auch nach dem Tode des Vaters fortgesetzt werden. Im übrigen aber ist eine vom Vater getroffene Anordnung, dass das Kind nach dem Tode des Vaters in einer anderen Religion erzogen werden solle, unwirksam, vielmehr ist das Kind in der Religion des Vaters zu erziehen. Ebenso sind alle gegenteiligen Abmachungen des Vaters mit der Mutter oder mit dritten Personen über seinen Tod hinaus unwirksam.

---

3. Zwei Entscheidungen des königl. bayerischen Staatsministeriums des Innern für Kirchen- und Schulangelegenheiten.

Mitgeteilt von Universitätsprofessor Dr. *Eichmann* in Prag.

I.

Betreff: Die kirchliche Beerdigung der Weinhändlersehefrau *Isabella Hartung* von Neustadt a/H.

München, den 12. Februar 1905.

Im Namen Seiner Majestät des Königs.

Am 23. September 1902 verstarb in Neustadt a/H. die dort wohnhafte, der katholischen Konfession angehörige Weinhändlersehefrau Isabella Hartung nach Empfang der Sterbesakramente. Einem Wunsche der Verstorbenen entsprechend wurde die Leiche nach Kallstadt, Bezirksamts Dürkheim, überführt, nachdem vorher in Neustadt a H. die Einsegnung nach katholischem Ritus durch den dortigen katholischen Pfarrer stattgefunden hatte.

Auf Ersuchen des protestantischen Ehemanns der Hartung geleitete der K. protestantische Pfarrer Frey in Kallstadt bei der Beerdigung auf dem dortigen Friedhofe die Leiche in kirchlicher

Amtstracht zum Grabe und richtete nach Einsenkung des Sarges an die Trauerversammlung eine Ansprache, worauf er die Begräbnisfeierlichkeit unter Umgangnahme von einer kirchlichen Einsegnung mit einem Gebete endigte. -

Mit dem katholischen Pfarramte Dürkheim, in dessen Sprengel der Kallstädter Friedhof gelegen ist, war Pfarrer Frey bezüglich seiner Mitwirkung bei dem Begräbnisse nicht ins Benehmen getreten.

Mit Eingabe vom 8. Oktober 1902 riefen die katholischen Pfarrer Maurer in Dürkheim und Dr. Glaser in Neustadt a/H. auf Grund der §§ 51 und 81 der II. Verfassungsbeilage den Schutz der Staatsgewalt mit der Behauptung an, dass nur der katholische Pfarrer von Dürkheim zur Vornahme der Beerdigung befugt gewesen sei, dass daher das protestantische Pfarramt Kallstadt eine gesetzwidrige Beerdigung vorgenommen und dadurch das Recht des katholischen Pfarrers von Dürkheim verletzt habe.

Nach Einvernahme der Beteiligten und der beiderseitigen kirchlichen Oberbehörden wurde mit Entschliessung der K. Regierung, Kammer des Innern, vom 26. März 1903 ausgesprochen, dass eine Verletzung verfassungsmässiger Rechte der Beschwerdeführer oder eine Zuwiderhandlung gegen Verfassungsbestimmungen durch das Verhalten des Pfarrers Frey nicht erkannt werden konnte.

Die Regierungsentschliessung fügte noch bei:

»Ob es vom Standpunkte der geistlichen Amtsführung nicht angemessener gewesen wäre, wenn Pfarrer Frey sich der vorherigen Zustimmung der Beschwerdeführer versichert hätte, darüber zu befinden erscheint gemäss § 38 der II. Verfassungsbeilage und § 11 des Protestantenediktes das K. protestantische Konsistorium ausschliesslich zuständig«.

Auf Eröffnung des Regierungsbescheides erklärten die katholischen Pfarrer Maurer und Dr. Glaser mit Vorstellung vom 16. Mai 1903, sich hiebei nicht beruhigen zu können; zugleich richteten sie unter näherer Darlegung ihres Standpunktes an das K. Staatsministerium des Innern für Kirchen- und Schulangelegenheiten die Bitte, »nach Würdigung der Sachlage eine Entscheidung treffen zu wollen, die geeignet ist, die pfarrlichen Rechte vor derartigen Verletzungen in Zukunft sicher zu stellen und die Gewissensfreiheit auch im Tode zu schützen«.

Unterm 6. Juni 1903 erliess das K. protestantische Konsistorium Speyer an Pfarrer Frey in Kallstadt wegen seines Verhaltens bei der Beerdigung der Hartung eine Entschliessung, worin ausgesprochen wurde, es wäre rätlich gewesen, vor der Mit-

wirkung bei der Beerdigung sich über die Zustimmung des zuständigen katholischen Pfarramtes zu informieren oder bei Versagung dieser Zustimmung sich den Nachweis zu sichern, dass das Begräbnis nach katholischem Ritus verweigert wird.

Von dieser Konsistorialverfügung verständigt, gaben die beiden Beschwerdeführer die Erklärung ab, dass sie in der Absicht, eine prinzipielle Entscheidung zu erwirken, auf Verfolgung ihrer Beschwerde bestehen.

Die Würdigung der Beschwerde hat Folgendes ergeben:

Nach katholischem Kirchenrechte ist die Beerdigung ein pfarramtliches Recht, zu dessen ausschliesslicher Ausübung zunächst der Pfarrer desjenigen Pfarrsprengels berufen ist, in welchem der Verstorbene zuletzt seinen Wohnsitz gehabt hat. Die Beerdigung hat regelmässig auf dem für diesen Pfarrsprengel bestimmten Begräbnisplatze zu erfolgen.

Auf Grund einer früher getroffenen Wahl des Verstorbenen oder auf Wunsch seiner Hinterbliebenen kann jedoch die Beerdigung auch auf einem fremden d. h. ausserhalb der Pfarrei des Domizils gelegenen Begräbnisplatze stattfinden.

Hinschius, System des katholischen Kirchenrechts, Bd. II. S. 301;
Vering, Lehrbuch des Kirchenrechts, 3. Auflage, S. 982;
Richter, Kirchenrecht, 8. Auflage, Bd. II. S. 1214 f.;
Schulte, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, 4. Auflage, S. 429 f.;
Silbernagl, Verfassung und Verwaltung sämtlicher Religionsgesellschaften in Bayern, 4. Auflage, S. 87 f. u. S. 378.

Die Wahl eines ausserhalb der Pfarrei des Domizils gelegenen Begräbnisplatzes hat eine Einschränkung der im Parochialrechte begründeten ausschliesslichen Beerdigungsbefugnis des parochus proprius insoferne zur Folge, als diesem die Vornahme des eigentlichen Begräbnisaktes entzogen wird. Völlig beseitigt wird das pfarramtliche Recht des parochus proprius bezüglich des Begräbnisses auch bei Überführung einer Leiche auf einen fremden Begräbnisplatz nicht; denn der parochus proprius bleibt zur Vornahme jener geistlichen Trauerfunktionen befugt, welche innerhalb seiner Pfarrei bis zur Überführung der Leiche zu vollziehen sind.

Hinschius a. a. O. Bd. II. S. 301 [6].

Nur bezüglich des kirchlichen Begräbnisses auf dem fremden Begräbnisplatze selbst tritt an die Stelle des parochus proprius derjenige Geistliche, welcher in dem Seelsorgebezirke, zu dem jener Begräbnisplatz gehört, kraft seiner Amtsvollnacht zur Vornahme des

kirchlichen Begräbnisses berufen ist. Die Befugnis des letzteren, welcher gewissermassen in Fortsetzung der von dem parochus proprius begonnenen kirchlichen Begräbnisfeierlichkeiten den eigentlichen Begräbnisakt vollzieht, ergibt sich schon aus dem Satze des katholischen Kirchenrechts, wonach im Allgemeinen jeder Pfarrer berufen ist, innerhalb seiner Pfarrei jedem anderen Kleriker die Ausübung geistlicher Funktionen zu untersagen.

Hinschius a. a. O. Bd. II. S. 298[6].

Diese Ausschlussbefugnis des Pfarrers greift nicht nur gegenüber den Geistlichen der gleichen Konfession Platz, sondern muss — abgesehen von den Fällen eines etwa zulässigen charitativen Eingreifens — umsomehr auch gegenüber den Geistlichen anderer Konfessionen gelten, insoweit geistliche Verrichtungen für Glaubensgenossen des Pfarrers in Frage stehen.

Auch in Fällen der Leichenüberführung ist die Vornahme der kirchlichen Beerdigung durch Geistliche einer anderen Konfession nur ausnahmsweise unter den gleichen Voraussetzungen statthaft, unter denen eine charitative Mitwirkung von solchen bei der Beerdigung Andersgläubiger überhaupt als zulässig in Betracht kommen kann.

Die Anwendung dieser Grundsätze auf den vorliegenden Beschwerdefall ergibt, dass zur kirchlichen Beerdigung der von Neustadt a/H. nach Kallstadt überführten Leiche der Katholikin Isabella Hartung auf dem Friedhofe in Kallstadt der katholische Pfarrer von Dürkheim, zu dessen Sprengel Kallstadt gehört, zuständig gewesen wäre.

Die Zulässigkeit eines charitativen Eingreifens des protestantischen Pfarrers von Kallstadt hätte im vorliegenden Falle nur dann in Frage kommen können, wenn das katholische Pfarramt Dürkheim die Gewährung des kirchlichen Begräbnisses abgelehnt hätte.

Eine solche Ablehnung ist aber nicht erfolgt und war umso weniger zu erwarten, als die Leiche der Hartung in Neustadt a/H. vor der Überführung nach Kallstadt von dem katholischen Pfarrer in Neustadt a/H. nach katholischem Ritus eingesegnet worden war. Das bischöfliche Ordinariat Speyer hat ausdrücklich darauf hingewiesen, dass von dem katholischen Pfarrer in Dürkheim das katholische Begräbnis nach Lage des Falles nicht hätte verweigert werden können.

Jedenfalls durfte und konnte Pfarrer Frey die Verweigerung des katholischen Begräbnisses unter den obwaltenden Verhältnissen nicht ohne Weiteres voraussetzen; zum Mindesten hätte er sich über

diesen Punkt durch eine Anfrage bei dem katholischen Pfarramte Dürkheim Gewissheit verschaffen sollen, wie dies auch nach Ansicht des K. protestantischen Konsistoriums Speyer rätlich gewesen wäre.

Indem Pfarrer Frey, obwohl die Verweigerung des katholischen Begräbnisses keineswegs feststand, ohne jegliches Benehmen mit dem katholischen Pfarramte Dürkheim die Leiche der Hartung in kirchlicher Amtstracht zum Grabe geleitete, am Grabe eine Trauerrede hielt und ein Gebet sprach, hat er sich eines Eingriffs in die pfarrlichen Rechte des katholischen Pfarrers von Dürkheim schuldig gemacht.

Dieser Eingriff wird auch dadurch nicht aufgehoben, dass Pfarrer Frey eine kirchliche Einsegnung unterliess, und dass er auf Ersuchen des Ehemannes der Verstorbenen tätig geworden ist.

Denn auch seitens des K. protestantischen Konsistoriums Speyer wird anerkannt, dass die Mitwirkung des Pfarrers Frey bei der Bestattung der Hartung den Eindruck der Vornahme einer förmlichen Beerdigung hervorrufen konnte, und trotz der Unterlassung der Einsegnung bleibt die Tatsache bestehen, dass Pfarrer Frey in kirchlicher Amtstracht, also nicht als Privatperson, sondern unter Hervorkehrung seiner Stellung als Seelsorger die Leiche zum Grabe geleitet, an diesem eine Trauerrede gehalten und ein Gebet gesprochen, mithin Begräbnishandlungen vorgenommen hat, zu deren Vornahme nicht er, sondern der katholische Pfarrer von Dürkheim berufen gewesen wäre.

Auch kann das Ersuchen eines Hinterbliebenen um Mitwirkung bei der Beerdigung eines Andersgläubigen den Geistlichen der fremden Konfession nicht der Verpflichtung entheben, seinerseits zu prüfen, ob dem Vollzuge des Ersuchens nicht etwa die Rücksicht auf pfarrliche Rechte von Geistlichen einer anderen Religionsgesellschaft entgegensteht.

Aus allen diesen Gründen kann die Würdigung, welche die K. Regierung, Kammer des Innern, der Handlungsweise des Pfarrers Frey zuteil werden liess, nicht als zutreffend erachtet werden.

Anlässlich der erhobenen Beschwerde ergeht hienach unter Aufhebung der angefochtenen Regierungsentschliessung vom 26. März 1903 der Auftrag, dem K. protestantischen Pfarrer Frey in Kallstadt zu eröffnen, dass sein Verfahren bei der Beerdigung der Isabella Hartung als ein Eingriff in die pfarrlichen Rechte des katholischen Pfarramtes Dürkheim bezeichnet und als solcher im Hinblicke auf § 81 der II. Verfassungsbeilage missbilligt werden muss.

Die Beschwerdeführer sowie das bischöfliche Ordinariat Speyer

und das K. protestantische Konsistorium Speyer sind hievon entsprechend zu verständigen.

K. bayer. Staatsministerium des Innern
für Kirchen- und Schulangelegenheiten
gez. Dr. *von Wehner.*

An die
K. Regierung, Kammer des Innern,
der Pfalz.

II.

Betreff: Protestantische Beerdigung des katholischen Porzellandrehers *Joseph Klausal* in Selb.

München, den 13. Februar 1905.

Im Namen Seiner Majestät des Königs.

Am 22. Juni 1903 verstarb in Selb, K. Bezirksamts Rehau, der verwitwete Porzellandreher Joseph Klausal, der seinerzeit nach protestantischem Ritus getraut worden war und auch seine Kinder in der protestantischen Religion hatte erziehen lassen, selbst aber bis zu seinem Tode der katholischen Konfession angehört hatte.

Das katholische Pfarramt Selb machte unterm 23. Juni 1903 den Angehörigen des Verstorbenen, von deren Seite es um Vornahme der kirchlichen Beerdigung ersucht worden war, die schriftliche Mitteilung, dass laut telegraphischer Entschliessung des bischöflichen Ordinariates Regensburg dem Verstorbenen eine kirchliche Beerdigung nicht gewährt werden könne, da Klausal infolge seiner nichtkatholischen Trauung von den Gnaden und Sakramenten der Kirche ausgeschlossen gewesen sei und weder selbst noch durch seine Angehörigen einen Wunsch auf Wiederaufnahme kundgegeben habe.

Auf Ersuchen der Hinterbliebenen wurde hierauf am 24. Juni 1903 von dem K. protestantischen Pfarrer Köberle in Selb unter Beiziehung des Hilfsgeistlichen Spatze die Beerdigung des Joseph Klausal nach protestantischem Ritus vorgenommen. Eine vorgängige oder nachträgliche Mitteilung hierüber ist gegenüber dem katholischen Pfarramte Selb seitens des dortigen protestantischen Pfarramtes, welchem die schriftliche Erklärung des ersteren vom 23. Juni 1903 vorlag, nicht erfolgt.

Mit Vorstellung vom 2. Juli 1903 richtete das katholische Pfarramt Selb unter Berufung auf § 81 des Religionsediktes an die K. Regierung, Kammer des Innern, von Oberfranken die Bitte:

»den energischen Protest gegen die offensichtliche Rechtsverletzung seitens des protetantischen Pfarramtes Selb entgegennehmen und dem katholischen Pfarramte Selb zur Wahrung seiner künftigen Rechte den Schutz der hohen Stelle in ausgiebiger Weise gewähren zu wollen.«

Zur Begründung dieses Antrages wurde im wesentlichen geltend gemacht:

1. In dem Vorgehen des protestantischen Pfarramtes Selb sei ein schnöder Eingriff in die Parochialrechte des katholischen Pfarramtes und eine direkte Störung im Sinne des § 81 des Religionsediktes, sowie eine Störung der kirchlichen Disziplin im Sinne des § 38 e der II. Verfassungsbeilage zu erblicken,

2. der Eingriff in die pfarrlichen Rechte sei um so eklatanter und um so unverantwortlicher, als das protestantische Pfarramt Selb mit keinem Worte und keiner Zeile eine Anfrage oder Mitteilung an das katholische Pfarramt habe gelangen lassen, sondern »ohne jede Kognition und Zustimmung des kompetenten Seelsorgers« (Ministerial-Entschliessung vom 23. Juni 1840) den in aller Rechtsform der katholischen Kirche und der katholischen Pfarrei Selb zugehörigen Verstorbenen nach protestantischem Ritus feierlich beerdigt habe,

3. eine Berufung auf § 85 des Religionsediktes sei in diesem Falle nicht angängig; denn das hiedurch gewährte Recht dürfe nur zur Not, nie gegen den Widerspruch der berechtigten Religionsgesellschaft angewendet werden, weil damit ihre Ordnung gestört und das ihr ausdrücklich in §§ 40 ff. der II. Verfassungsbeilage zugestandene Korrektionsrecht, das auch das Recht der Exekutive einschliesse, in Frage gestellt werde.

Das K. protestantische Konsistorium Bayreuth bezeichnete auf Bekanntgabe dieser Beschwerde unter Hinweis auf die in ähnlichen Fällen früher ergangenen Entscheidungen des K. Staatsministeriums des Innern für Kirchen- und Schulangelegenheiten und der K. Regierung, K. d. Innern, von Oberfranken das Vorgehen des K. protestantischen Pfarrers Köberle als vollständig korrekt.

Auch dem K. protestantischen Pfarramte Selb wurde Gelegenheit zur Äusserung gegeben. Aus seiner Erklärung vom 23. Juli 1903 ist hervorzuheben, dass ihm von einer Verpflichtung zu einer Anzeige an das katholische Pfarramt von dem Vorhaben der protestantischen Beerdigung des Klausal nichts bekannt gewesen sei, und dass eine solche Anzeige im vorliegenden Falle im Hinblicke auf

die vorausgegangene schriftliche Verweigerung der katholischen Beerdigung eine ganz zwecklose Formalität gewesen sei.

Das bischöfliche Ordinariat Regensburg schloss sich mit Schreiben vom 4. August 1903 dem Antrage des katholischen Pfarramtes Selb an und betonte, dass »nicht bloss die von diesen angezogenen §§ der II. Verfassungsbeilage, insbesondere § 41 in Betracht kommen, sondern auch die Grundrechte der Kirche, wie sie in der Verfassung niedergelegt sind, die Bestimmungen der II. Verfassungsbeilage über die Wahl des Glaubensbekenntnisses, namentlich auch § 10«.

Es sei ein Eingriff in das Korrektionsrecht der katholischen Kirche, wenn ungehorsame Mitglieder nach dem Tode so behandelt würden, als wären sie legal übergetreten; die Disziplin der Kirchenmitglieder müsse gelockert werden, wenn sie wahrnehmen, dass Ungehorsamen nach dem Tode seitens einer anderen anerkannten Religionsgesellschaft alle Ehren einer rituellen Beerdigung gewährt würden. Klausal habe, wenn auch wegen Übertretung wichtiger Kirchengebote der Zensur verfallen, deshalb nicht aufgehört, Katholik zu sein, solange er nicht förmlich übergetreten sei. § 102 der II. Verfassungsbeilage sei hier nicht einschlägig, da er zunächst nur die Gebührenfrage regle oder höchstens von einer nicht rituellen Beerdigung handeln könne.

Die K. Regierung, Kammer des Innern, von Oberfranken sprach hierauf mit Entschliessung vom 31. August 1903 aus:

> »es sei dem vom katholischen Pfarramte Selb erhobenen Proteste eine weitere Folge nicht zu geben.«

Dieser Bescheid ist im wesentlichen mit dem Hinweise darauf begründet, dass der katholische Pfarrer von Selb laut ausdrücklicher schriftlicher Erklärung die Beerdigung des Klausal nach katholischem Ritus verweigert hatte, und dass hiemit die Voraussetzungen gegeben waren, unter denen mit Rücksicht auf §§ 101 und 102 der II. Verfassungsbeilage ein Geistlicher beim Begräbnisse eines Angehörigen einer anderen Konfession mitwirken darf. Der Regierungsbescheid geht auch auf die von dem katholischen Pfarramte Selb und dem bischöflichen Ordinariate Regensburg angezogenen Entschliessungen ein, nämlich auf die Ministerial-Entschliessung vom 23. Juni 1840 (Weber, Bd. III, S. 343), ferner auf eine Entschliessung der K. Regierung, K. d. Innern, von Mittelfranken vom 5. Dezember 1902 und eine von der oberfränkischen Kreisregierung Kammer des Innern, erlassene Entschliessung vom 8. Juli 1896, die sich beide auf die Beerdigung von Katholiken durch protestan-

tische Geistliche bezogen. Die Berufung auf diese drei Entschliessungen ist nach Ansicht der K. Regierung, K. d. Innern, von Oberfranken für den Fall Klausal unbehelflich, da den hiedurch beschiedenen Beschwerden ein ganz anderer Sachverhalt zu Grunde gelegen habe. Auch von einer Verletzung der Bestimmungen über die Wahl des Glaubensbekenntnisses könne keine Rede sein; denn es werde von keiner Seite behauptet, dass der Verstorbene aus der katholischen Kirche ausgetreten sei.

Auf Mitteilung dieser Regierungsentschliessung vom 31. August 1903 beantragte das bischöfliche Ordinariat Regensburg mit Vorstellung vom 15. September 1903, dass die Angelegenheit dem K. Ministerium zur Verbescheidung unterbreitet werde. Hiebei hob das Ordinariat wiederholt hervor, dass ein in der Exkommunikation oder einer anderen Zensur oder Strafe lebender Katholik nicht aufhöre katholisch zu sein, so lange nicht ein förmlicher Austritt erklärt sei oder ein Übertritt stattgefunden habe. Die Weigerung eines katholischen Pfarrers, einem solchen Katholiken, der ohne Reue sterbe, die Ehren des kirchlichen Begräbnisses zu gewähren, sei ein berechtigses Verfahren in Konsequenz des fortgesetzten Ungehorsams, also nicht ein freiwilliger Verzicht auf eine sonst zweifellose Zuständigkeit und auch keine Ermächtigung fremder Religionsdiener zu unberechtigten Akten. Es müsse einleuchten, dass einerseits jene Konsequenz anderseits das Fernhalten jeder unberechtigten fremden Einmischung auch durch die öffentliche Kirchendisziplin gefordert sei, da sonst der Ungehorsam gegen die Kirchengesetze auch bei künftigen ähnlichen Fällen als nicht mehr strafwürdig, im Gegenteil als gleichgültige Sache erscheinen würde. Hiegegen könnten die §§ 101 und 102 des Religionsediktes umsoweniger aufkommen, als die §§ 10 ff. dieses Gesetzes genaue Bestimmungen darüber enthielten, welche Formalitäten zu erfüllen seien, wenn ein Übertritt als bürgerlich wirksam betrachtet werden solle. Die katholische Kirche rufe also mit vollem Rechte den Schutz des Staates auch bezüglich ihrer legitimen Strafverfügungen an.

Dieser Beschwerde des bischöflichen Ordinariates Regensburg kann aus nachstehenden Erwägungen eine Folge nicht gegeben werden:

1. Die Beerdigung des Klausal durch einen protestantischen Geistlichen wird von dem katholischen Pfarramte Selb, an dessen Antrag sich das bischöfliche Ordinariat Regensburg angeschlossen hat, zunächst als ein *Eingriff in die pfarrlichen Rechte des katholischen Pfarramtes* und als eine *Störung im Sinne des § 81 der II. Verfassungsbeilage* bezeichnet.

§ 81 der II. Verfassungsbeilage lautet:

»Jede Kirche kann für ihre Religionshandlungen von den Gliedern aller übrigen Religionsparteien vollkommene Sicherheit gegen Störungen aller Art verlangen«.

Auf Grund dieser Bestimmung wird der einzelnen Kirche die Befugnis zuzuerkennen sein, gegenüber unzulässigen Eingriffen in die ihren Geistlichen zustehenden pfarrlichen Rechte den Schutz der Staatsgewalt anzurufen. Da nach katholischem Kirchenrechte die Vornahme der kirchlichen Beerdigung zu den pfarrlichen Rechten gehört — *Hinschius*, System des katholischen Kirchenrechts, Bd. II. S. 301 — ist auch wegen Beeinträchtigung der Beerdigungsbefugnis eine Anrufung des staatlichen Schutzes nicht ausgeschlossen. Im vorliegenden Falle ist aber eine unzulässige Beeinträchtigung der pfarrlichen Rechte des katholischen Pfarramtes Selb infolge der Beerdigung des Klausal durch einen protestantischen Geistlichen um deswillen nicht gegeben, weil das katholische Pfarramt trotz Ansuchens der Hinterbliebenen die an sich in seine Befugnisse fallende Beerdigung des Klausal auf das entschiedenste verweigert hat.

Mit der Erklärung des zuständigen Geistlichen, eine kirchliche Beerdigung nicht vorzunehmen, ist das ihm in dieser Beziehung zustehende pfarrliche Recht erschöpft. Hiebei ist es gleichgültig, aus welchen Gründen die Verweigerung der Beerdigung erfolgt. Entscheidend ist die Tatsache, dass die Beerdigungsbefugnis von dem parochus proprius nicht ausgeübt werden will. Der Schutz des § 81 der II. Verfassungsbeilage gegen Störungen von »Religionshandlungen« kann nur für solche Religionshandlungen beansprucht werden, die wirklich ausgeübt werden oder doch ausgeübt werden wollen, nicht auch für Religionshandlungen, deren Vornahme verweigert wird.

Auch in zwei früheren, ähnlich gelagerten Beschwerdefällen ist das K. Staatsministerium des Innern für Kirchen- und Schulangelegenheiten von der Anschauung ausgegangen, dass mit der Ablehnung der kirchlichen Beerdigung durch den zuständigen Geistlichen das Parochialrecht erschöpft sei.

Vgl. Ministerial-Entschliessung vom 16. Juni 1898 Nr. 7890, Beschwerde gegen das protestantische Pfarramt Arzberg wegen angeblicher Verletzung des Parochialrechtes durch Beerdigung eines Katholiken betr.; und

Ministerial-Entschliessung vom 11. Juli 1900 Nr. 15797, Beschwerde gegen das protestantische Pfarramt oberer Stadt

zu Regensburg wegen Mitwirkung bei dem Begräbnisse des Michael Osberger betreffend.

Dieser Standpunkt kann auch nicht durch den Hinweis auf die Ministerial-Entschliessung vom 23. Juni 1840 (Weber Bd. III. S. 343) bekämpft werden. In dem hiedurch entschiedenen Falle, der die Taufe eines gemäss § 14 der II. Verfassungsbeilage in der katholischen Religion zu erziehenden Kindes durch einen protestantischen Geistlichen betraf, hatte der katholische Geistliche die Spendung der Taufe nicht abgelehnt, sondern im Gegenteile für sich in Anspruch genommen. Die Ministerial-Entschliessung vom 23. Juni 1840 beruht mithin auf ganz anderen tatsächlichen Voraussetzungen und vermag die Entscheidung der hier strittigen Frage nicht zu beeinflussen.

In den Anträgen des katholischen Pfarramtes Selb und des bischöflichen Ordinariates Regensburg ist ferner auch auf eine Entschliessung der oberfränkischen Kreisstelle und auf eine solche der mittelfränkischen Kreisstelle Bezug genommen worden, durch die das Verfahren protestantischer Geistlicher bei der Beerdigung von Katholiken Beanstandung gefunden hat. Auf diese im Regierungsbescheide erörterten Fälle ist bei Würdigung der vorliegenden, aus ganz anderem Anlasse ergriffenen Beschwerde um so weniger einzugehen, als die Ministerialinstanz sich mit jenen durch die einschlägigen Regierungsentschliessungen endgültig erledigten Vorkommnissen seinerzeit nicht zu beschäftigen hatte.

Von dem katholischen Pfarramte Selb ist es dann weiter als eine besondere Verschärfung des nach seiner Ansicht dem protestantischen Pfarramte Selb zur Last fallenden Eingriffs in die pfarrlichen Rechte bezeichnet worden, dass der K. protestantische Pfarrer Köberle die Beerdigung des Klausal vorgenommen habe, ohne dem katholischen Pfarramte vorgängig hierüber irgendwelche Mitteilung zu machen. Nach Lage der Sache ist jedoch diese Unterlassung nicht zu beanstanden, da die Verweigerung des katholischen Begräbnisses durch die schriftliche Erklärung des katholischen Pfarramtes vom 23. Juni 1903 in einer jeden Zweifel ausschliessenden Weise feststand, und da angesichts dieser Erklärung weitere Verhandlungen mit dem katholischen Pfarramte mit Recht als zwecklos erachtet werden konnten.

2. Die Beschwerde des bischöflichen Ordinariates Regensburg legt besonderes Gewicht darauf, dass die Beerdigung des Klausal durch das protestantische Pfarramt Selb als eine *Beeinträchtigung der Disziplinargewalt der katholischen Kirche* anzusehen sei.

Im Hinblicke auf die Bestimmungen der bayerischen Staatsverfassung, insbesondere in § 38a und in § 41 der II. Verfassungsbeilage ist allerdings die Befugnis der katholischen Kirche zur Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses nicht zu bezweifeln; denn die Kirchendisziplin zählt hienach zu den inneren Kirchenangelegenheiten und die Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses ist ein dem geltenden katholischen Kirchenrechte angehöriges kirchliches Strafmittel.

— *Hinschius*, System des katholischen Kirchenrechts, Bd. V. S. 542. —

Auch wäre es unrichtig anzunehmen, dass die katholische Kirche gegenüber einem exkommunizierten Katholiken Disziplinarbefugnisse nicht mehr in Anspruch nehmen könne, und dass die Beerdigung eines solchen Katholiken durch einen akatholischen Geistlichen schon aus dem Grunde statthaft sei, weil ein Exkommunizierter nicht mehr als Mitglied der katholischen Kirche zu betrachten sei. Es ist vielmehr in Übereinstimmung mit dem bischöflichen Ordinariate Regensburg anzuerkennen, dass die Exkommunikation die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche nicht aufhebt,

— Vgl. *Hinschius*, System des katholischen Kirchenrechts, Bd. V. S. 494 —

und dass der Exkommunizierte Katholik bleibt, solange er nicht in rechtsförmlicher Weise seinen Austritt aus der katholischen Kirche oder seinen Übertritt zu einem anderen Bekenntnisse erklärt hat. Als Angehöriger der katholischen Kirche unterliegt der Exkommunizierte immer noch der in dieser Kirche eingeführten Kirchenzucht und es kann demgemäss ihm gegenüber auch die Strafe der Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses eintreten.

Der Vollzug dieser Kirchenstrafe ist aber damit abgeschlossen, dass dem Kirchenmitgliede, das die Strafe trifft, das Begräbnis nach dem Ritus seines d. i. des katholischen Bekenntnisses vorenthalten wird. Die Beerdigung durch den Geistlichen einer anderen Religionsgesellschaft kann nicht als eine unzulässige Verletzung der katholischen Kirchendisziplin angesehen werden; denn durch eine solche Beerdigung wird dem Verstorbenen ja das nicht zuteil, was ihm von seiner Kirche zur Strafe versagt wird: das katholische Begräbnis. Es kann aber den Geistlichen anderer Bekenntnisse nicht angesonnen werden, beim Vollzuge einer von der katholischen Kirche verhängten Kirchenstrafe durch Ablehnung einer charitativen Tätigkeit mitzuwirken.

3. Der Gesichtspunkt der *charitativen Tätigkeit* ist für die Be-

urteilung des Verfahrens des protestantischen Pfarramtes Selb bei der Beerdigung des Katholiken Klausal überhaupt von Wichtigkeit. Es liegen nicht die geringsten Anhaltspunkte dafür vor, dass das protestantische Pfarramt Selb mit der Vornahme der Beerdigung des Katholiken Klausal etwa einen Parochialakt ausüben oder bezüglich der Beerdigung dieses fremden Religionsverwandten ähnliche Befugnisse in Anspruch nehmen wollte, wie wenn ein Angehöriger des eigenen Bekenntnisses in Frage gestanden wäre. Die Beerdigung nach protestantischem Ritus wurde vielmehr, *obwohl* es sich um ein Mitglied einer anderen Religionsgesellschaft handelte, auf Ansuchen der Hinterbliebenen in rein freiwilliger charitativer Weise gewährt. [1])

Es ist nicht abzusehen, inwieferne hierin eine Hinwegsetzung über die Bestimmung des § 10 der II. Verfassungsbeilage zu finden sein soll. Aus der Formvorschrift, die § 10 der II. Verfassungsbeilage für den Übergang von einer Kirche zur anderen vorsieht, kann die Unzulässigkeit einer charitativen Mitwirkung bei der Beerdigung fremder Religionsverwandter in keiner Weise gefolgert werden. Dass die charitative Vornahme geistlicher Verrichtungen für Angehörige anderer Bekenntnisse an sich nicht dem Geiste der Verfassung zuwiderläuft, geht aus einzelnen Bestimmungen der II. Verfassungsbeilage (§§ 85, 86, 101 und 102) hervor, die solche freiwillige Dienstleistungen unter gewissen Voraussetzungen [2]) ausdrücklich als zulässig erklären.

Dass in dem vorliegenden Falle das charitative Eingreifen des protestantischen Pfarramtes Selb keiner Beanstandung unterliegt, folgt aus den vorausgehenden Erörterungen, wonach in dem Vorgehen dieses Pfarramtes weder ein unzulässiger Eingriff in fremde Parochialrechte noch eine Beeinträchtigung der katholischen Kirchen-

---

1) Vgl. zu dieser Argumentation meine Ausführungen S. 669. Die Tätigkeit des protestantischen Geistlichen bei der Beerdigung des Klausal wird nicht dadurch ihres amtlichen Charakters entkleidet, dass sie ex caritate geübt wird.

2) § 85 (»Auch ist ihnen freigestellt, von dem Pfarrer oder Prediger einer andern Konfession an ihrem Wohnorte jene Dienste und Amts-Funktionen nachzusuchen, welche sie mit ihren eigenen Religions-Grundsätzen vereinbarlich glauben, und jene nach ihren Religionsgrundsätzen leisten können«) schliesst sich inhaltlich an § 84 an und hat demnach solche Religionsverwandte einer öffentlich aufgenommenen Kirche im Auge, welche »keine eigene Gemeinde bilden«. Diese Voraussetzung trifft aber im vorliegenden Falle nicht zu. Der § 101 (»Kein Geistlicher kann gezwungen werden, das Begräbnis eines fremden Religionsverwandten nach den Feierlichkeiten seiner Kirche zu verrichten«) will unter Betonung des Prinzips der Gewissensfreiheit lediglich eine Konsequenz des Pfarrzwanges beseitigen, soweit derselbe auf Angehörige fremder christlicher Religionsgesellschaften sich bezog.



disziplin noch eine Verletzung sonstiger verfassungsmässig gewährleisteter Rechte der katholischen Kirche zu erblicken ist.

Hienach liegen bei den Anträgen des katholischen Pfarramtes Selb und des bischöflichen Ordinariats Regensburg die Voraussetzungen nicht vor, unter denen die Kirchengewalt gemäss § 51 der II. Verfassungsbeilage zur Anrufung des Schutzes der Staatsgewalt befugt ist.

Dieses Ergebnis der rechtlichen Würdigung trifft auch mit der Billigkeitserwägung zusammen, dass es als unerträglicher Zwang und als Härte empfunden würde, wenn der Staat durch sein Eingreifen den Hinterbliebenen eines vom kirchlichen Begräbnisse seines Bekenntnisses ausgeschlossenen Katholiken den Trost entziehen wollte, der für sie in der Übernahme der Beerdigung durch den Geistlichen einer anderen Religionsgesellschaft liegt.

K. bayer. Staatsministerium des Innern
für Kirchen- und Schulangelegenheiten
gez. Dr. *von Wehner.*

An die
K. Regierung, Kammer des Innern,
von Oberfranken

IV. Kleinere Mitteilungen.

1. Der österreichische Bischofseid.

(Korrespondenzbl. f. d. kath. Klerus Oesterreichs Nr. 13. 1908.)

Die sehr alte, im Wesen bis heute gleich gebliebene Form des kanonischen Obedienzeides der Bischöfe hat im Laufe der Zeit viel Widerspruch erfahren. Das Bestreben der Regierungen war daher darauf gerichtet, denselben durch einen Eid gegenüber dem Landesherrn und den Staatsgesetzen gewissermassen zu paralysieren. In Österreich hat man zu diesem Zwecke unter Kaiser Joseph II. eine eigene Kommission eingesetzt, welche mit dem eingehenden Studium des canonischen Obedienzeides betraut wurde, um dann später auf Grund des abzugebenden Gutachtens eine angemessene und richtige Formulierung für den Eid gegenüber der weltlichen Gewalt zu konstruieren. Dass die erwähnte Kommission bei ihrer angestellten Untersuchung viel des Zweideutigen und Kaptiosen herausfand, darf bei der mangelnden Unbefangenheit nicht Wunder nehmen. Der Referent gab zwar zu, dass die in der Eidesformel enthaltenen Ausdrücke nur von solchen Männern aufgeklärt und im Sinne der römischen Kurie beurteilt werden können, die von der Kirchengeschichte genaue Kenntnis erworben und folglich auch die Sprache der Römer nach ihrer Bedeutung aus den Ausdrücken der Kanonisten und besseren Publizisten verstehen gelernt haben. Trotz dieser nur zu billigenden Richtschnur aber, welche die edle Absicht bekunden sollte, fällt die Kommission öfter als einmal aus der Rolle und verlässt den Boden der Ojektivität gänzlich. Bezeichnend ist, wie sich ein Kommissionsmitglied hierüber äussert, indem es die Erklärung abgibt, dass nur einer hypochondrischen Einbildung die vielumstrittene Eidesformel so gehässig vorkommen könne. Selbst der Passus: »rationem reddam de omnibus rebus ad meae ecclesiae statum pertinentibus«, worunter die Verwaltung der Kirchen-Temporalien verstanden wird, wie aus dem Zusammenhange zweifellos hervorgeht, fand keine Gnade und wurde inkriminiert als Verkürzung der landesherrlichen Rechte. Nach dieser keineswegs einwandfreien Berichterstattung wurde folgende allerhöchste Entschliessung bekanntgegeben: »Bevor aber noch die neugewählten oder ernannten Bischöfe die

päpstliche Konfirmation und hierauf die Konsekration erhalten, mithin, bevor sie noch den Eid an den päpstlichen Stuhl bei der Konsekration leisten, sind selbe gleich nach ihrer respektiven Nomination oder kanonischen Wahl zu verhalten, einen besonderen Eid der Treue nach dem Inhalte des angebogenen Formulares in die Hände des Chefs des Landes abzulegen . . .«. Die durch Hofdekret vom 1. September 1781 allen Landesstellen bekannt gegebene Eidesformel wurde später wegen einiger Differenzen nach persönlicher Rücksprache mit dem damals am Wiener Hofe anwesenden Papste Pius VI. abgeändert und nach der Formel, wie sie für die Bischöfe Frankreichs üblich war, hergestellt. Die von der Hofkanzlei ausgearbeitete Formel lautet: »Ich . . . . schwöre bei dem geheiligten und allerheiligsten Namen Gottes und gelobe Sr. Majestät lebenslang getreu und untertänig zu sein, das Beste des Staates und Ihren Dienst nach allen Kräften zu befördern, keinen Zusammenkünften, Unternehmungen oder Anschlägen beizuwohnen, welche zum Nachteile eines oder des anderen gereichen könnten, vielmehr soferne etwas von dieser Art zu meiner Kenntnis gelangen sollte, es Sr. Majestät unversäumt zu eröffnen. So wahr mir Gott helfe und die heiligen Evangelien, die ich hier berühre«. Diese zweite Eidesformel wurde von Sr. Majestät ratifiziert und mittels Hofdekret vom 16. September 1782 allen Landesstellen eröffnet. Und nun blieb sie wirksam bis zum Konkordate vom 5. November 1855, wo ihr im Art. 20 eine neue noch in der Gegenwart gebrauchte Formel substituiert wurde. Mit der einseitigen Aufhebung des Konkordates seitens des Staates durch die allerhöchste Entschliessung vom 30. Juli 1870 aber hat eigentlich auch der mehrerwähnte Eid seine rechtliche Existenzbedingung verloren. Gesetzlich wurde er nirgends wieder bestimmt und im Verordnungswege auch nicht aufgetragen. Letzterer Weg dürfte übrigens gar nicht zulässig und höchst gefährlich sein. Es könnte nämlich sonst die Folge eintreten, dass man jeden beliebigen Staatsbürger einen politischen Eid auferlegt, was wohl eine Störung der bürgerlichen Freiheit bedeuten und den Eid zu einem politischen Exekutionsmittel herabdrücken würde. Und wozu auch die Ablegung eines Eides für die Bischöfe, wenn es ohnedies jeden anständigen Staatsbürgers erste und oberste Pflicht ist, dem Kaiser Treue und Gehorsam zu leisten? Warum hegt man ein solches Misstrauen gegen die Bischöfe? Da wird einem unwillkürlich der Gedanke aufgedrängt, im Konkordatseid liege mehr, als seine Worte für einen Unbefangenen besagen. In dieser Beziehung ist es auch nicht uninteressant, die Debatte über das Gesetz vom 7. Mai 1874, R.-G.-Bl.

Nr. 50, betreffend die äusseren Rechtsverhältnisse der Kirche zu verfolgen. Der Abgeordnete Suess hat damals folgenden Antrag gestellt: »Jeder Erzbischof, Bischof und bischöflicher Vikar hat vor dem Antritt seines Amtes durch einen Eid Treue dem Kaiser und Gehorsam den *Staatsgesetzen* zu geloben. Der Wortlaut wird im Verordnungswege festgestellt«. Dadurch sollte die Lücke ausgefüllt werden, die durch die Aufhebung des Konkordates entstanden ist. Das Konkordat enthält aber in seiner Eidesformel nichts von den Staatsgesetzen. Die hierüber abgeführte Debatte zeigte mit grösster Deutlichkeit, wohin die Spitze des Antrages eigentlich gerichtet war. Der Antragsteller selbst sprach mit rückhaltloser Offenherzigkeit davon, dass die Quelle alles Streites in dem Verhältnisse der Bischöfe zu Rom liege und es deshalb praktische Politik und Taktik fordern, den Streit dorthin zu verlegen, wo er allein entschieden werden kann. Und weil man etwa fürchte, eine Kollision der Pflichten in der Seele der Bischöfe hervorzurufen, möge man nicht zurücktreten in einer Weise, die gleichbedeutend wäre mit einem Aufgeben des Kampfes. Die Absicht lag also klar zu Tage. Durch den Eid auf die Staatsgesetze, welchen die Kirche nur mit Vorbehalt zugeben kann, sollte ein Kulturkampf heraufbeschworen werden, der eine Klärung der Geister hervorbringen und vielleicht manchen, der des Kampfes müde geworden ist, gallikanischen Ideen zugänglicher machen würde. Für alle Fälle sollte Roms Einfluss zumindest geschwächt werden. In Wirklichkeit aber kam der Antrag *Suess* zu falle und wurde der Bischofseid in das Gesetz überhaupt nicht aufgenommen. Auch die Regierung scheint nicht allzu viel Gewicht darauf gelegt zu haben. Sie war sich wohl bewusst, dass ihr zur Befolgung der Staatsgesetze auch noch andere Machtmittel zu Gebote stehen, als der Eid. Denn wäre dieser tatsächlich so notwendig, so müsste ihn jeder Staatsbürger leisten. Der Staat kümmert sich aber gar nicht darum, sondern zieht jeden zur Verantwortung auch ohne Eid. Warum sollte er die Bischöfe zu einem Eide zwingen, den sie nur mit einer gewissen Restriktion ableisten können? Aus diesen Gründen begnügte man sich daher, wie bereits erwähnt, mit der Eidesformel des Konkordates, die der Staatsgesetze keiner ausdrücklichen Erwähnung tut. Doch rechtlich entbehrt auch dieser Eid jedes Fundamentes, weil das Konkordat für den Staatsbereich nicht existiert und im gesetzlichen Wege diesfalls nichts bestimmt worden ist. *Sagmeister.*

2. Staatskuratel und kirchliche Kunst.

(Augsburger Postzeitung Nr. 171. 1908.)

Die Restaurierung von Kirchen und Kultusgebäuden wird in unserer Zeit vielfach mit grossem Eifer betrieben. Seelsorger und Laien wetteifern in Verschönerung der Gotteshäuser und bringen oft dazu sehr beträchtliche Mittel zusammen. Doch die Hauptrolle hiebei spielt die *Staatskuratel.* Dieselbe wirkt oft lähmend und hindernd, anstatt belehrend und aneifernd. Insbesondere muss dies als ein grosses Hemmnis und als ein schwerer Nachteil für die freie Entwicklung kirchlicher und religiöser Kunst angesehen werden, dass das *Konservatorium in München* hierin allein als höchste Instanz schalten und walten kann nach eigenem Gutdünken. Was ein Konservator und Professor am Nationalmuseum in München als künstlerisch und schön ansieht, dies gilt auch als solches bei der Regierung. Welche Gründe man immer dagegen von Pfarrämtern und Kirchenverwaltungen vorbringen mag, sie werden nicht berücksichtigt; das Gutachten des Konservators wird als unumstösslich und *unfehlbar* angesehen, und jedermann hat sich daran zu halten. Für eine freie Entwicklung der christlichen Kunst ist das aber entschieden nachteilig, davon auch ganz abgesehen, was für einseitige Begriffe und Anschauungen manche Konservatoren von kirchlicher Kunst in katholischen Gotteshäusern haben, zumal wenn sie protestantisch sind.

Wertlose Statuen, Bilder und Dekorationen müssen oft in katholischen Gotteshäusern bei Renovierungen erhalten bleiben und wiederhergestellt werden, bloss deshalb, weil sie aus einer bestimmten Zeit, z. B. aus dem vorigen Jahrhundert, herstammen. *Fehler* in Kirchenrestaurierungen müssen von früheren Zeiten auch in die unserige *herübergenommen* werden, wie z. B. bei der Jesuitenkirche in Mindelheim und der Stadtpfarrkirche in Landsberg; als ob die Kirchen bloss Museen wären. In Sch. ordnete das Konservatorium bei Renovierung der dortigen Kirche das Erhalten und Ausbessern einer völlig *wertlosen Orgel* an, die nie zum Stile der Kirche gepasst hatte, sondern ganz gewöhnliche Schreinerarbeit war, nur deshalb, weil sie ein wenig geschweitt war wie die Empore, auf der sie stand. Freie Entwicklung und Entfaltung, Fortschritt und selbständiges Schaffen in kirchlicher Kunst ist dem Klerus so ziemlich unterbunden und versagt. Überall in Wissenschaft und Kunst schreit man von liberaler Seite und auf seiten vieler Professoren nach Wahrheit, Freiheit und Fortschritt; aber der katholische Klerus

darf seine Kenntnisse in dieser Hinsicht nicht verwerten und entfalten. Er darf wohl Geld sammeln, Schulden zahlen, Schuldentilgungspläne ausdenken, auch christlichen Kunstvereinen beitreten, durch Beiträge künstlerische Bestrebungen fördern, aber in bezug auf Kunst, da hat er nichts mitzureden; da gilt sein Urteil nichts, und manchmal sogar auch das von Baubehörden und Universitätsprofessoren, im Falle er genötigt, sich darauf zu berufen, sondern nur, was ein Konservator sagt; dies allein ist massgebend. Ob dieses aber für die Fortentwicklung der kirchlichen Kunst förderlich ist, bleibt in Frage gestellt. Zudem ist es eigentlich auch für die Konservatoren, im rechten Lichte betrachtet, wirklich eine grosse Zumutung, von ihnen zu verlangen, überall das rechte zu treffen und Neues schaffend zu wirken. Es muss daher als ein Fehler angesehen werden, die ganze kirchliche Kunst bloss in die *Hände der Konservatoren* zu legen.

Hier sollte das *Zentrum* im Landtage eine gründliche Änderung schaffen. Am besten liesse sich die Sache auf diese Weise regeln, dass für jeden *Kreis* aus dem Klerus und Kunstkennern, aus Künstlern und fachkundigen Professoren ein Konsortium gebildet wird, welches die Pläne zu prüfen und entsprechende Anweisungen zu geben hat, wobei auch immer der betreffende Ortspfarrer oder die in Frage kommende Kirchenverwaltung berücksichtigt werden hinsichtlich ihrer Wünsche und Anträge. Vereine, wie der für christliche Kunst u. a. könnten auch gegebenenfalls zu Rate gezogen werden; Theologieprofessoren an Universitäten und Lyzeen, sowie kunstsinnige Geistliche könnten leicht und ohne besondere Kosten dazu beigezogen werden, etwa wie beim obersten Schulrate. Wir haben in manchen Diözesen Pfarrer, die in der *Kunstgeschichte* promoviert haben, aber sie sind mit ihrem Wissen und Schaffen in kirchlicher Kunst vollständig *beiseite* geschoben. Wenn sie ihre Kenntnisse besser verwerten könnten, so würde dieses nur aneifernd für weitere Kreise wirken und sicher einer Fortentwicklung der christlichen Kunst äusserst zweckdienlich sein. Es wird auch nicht immer ein ganzes Jahr brauchen, bis die Pläne genehmigt sind, wie es jetzt oft der Fall ist. Also auch Fortschritt in kirchlicher Kunst!

---

3. Das neue Gesetz über Eheschliessungen in Frankreich.

(Das Gesetz Lemire.)

Über dieses schreibt man der »Germania« aus Paris unterm 29. Juli (Nr. 174) 1908:

So sehr die freimaurerische Regierung Frankreichs Kirche und Priester verfolgt, kann sie doch weder die eine noch die anderen verhindern, dem Volke gutes zu tun. Eine der jüngsten grossen Wohltaten, welche das französische Volk katholischen Priestern verdankt, ist die Verminderung des Konkubinats, der unions libres, und das im Verhältnis zu dieser Verminderung stehende rasche Anwachsen der Standesheiraten und legitimen Geburten.

Besonders in Paris fällt dieser Umschwung der Sitten ungemein auf, denn zwei Fünftel aller Pariser Haushaltungen beruhen auf unions libres, sind sogenannte »Gewissensehen«, die weder vor dem Maire, dem Standesamt, noch vor dem Altar geschlossen sind. Und naturgemäss sind bisher über ein Drittel aller Geburten in Paris uneheliche gewesen.

Das alles hat sich seit einem Jahre mit einem Schlag geändert. Seit einem Jahre drängen sich die Paare zu den Mairien. Die Ursache dieses erstaunlichen Wechsels ist das sogenannte Gesetz Lemire, das von dem bekannten Deputierten des Norddepartements eingebracht und am 21. Juni 1907 angenommen wurde. Die Eheschliessung war bisher — kaum glaublich aber wahr — in dem angeblich freiesten Lande der Erde, dem Staate, der sich auf die erste Proklamation der Menschenrechte stützt und bis zum Überdruss auf alle Gebäude die stolze Devise »Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit« pinselt und meisselt, das komplizierteste Ding, das man sich denken kann. In keinem mittelalterlichen Feudalstaat wurden aus irgend einem Anlass so viel Formalitäten, Papiere und Taxen gefordert. Der Code civil, das Bürgerliche Gesetzbuch Frankreichs, verlangte von den künftigen Ehegatten eine solche Fülle von Geburts- und Totenscheinen, Einwilligungen, Heimatsscheinen, usw., dass für den ärmeren Teil der Bevölkerung die Zivilehe fast zur Unmöglichkeit wurde.

Ich zitiere nur ein Beispiel: Zwei Brautleute sind Waisen und haben auch keine Grosseltern mehr. Für diesen ziemlich häufigen Fall hatten sie bis zum Gesetz Lemire *neunzehn* Aktenstücke vorzulegen, die noch innerhalb der letzten drei Monate ausgestellt sein mussten: zwei Geburtsscheine, zwei Heimatsscheine (Actes de résidence), zwei Bescheinigungen, dass von keiner Seite Einspruch gegen die Eheschliessung erhoben wird, ein Militärpass, vier Totenscheine über die beiderseitigen Eltern und acht Totenscheine über die beiderseitigen Grosseltern. Die Kosten für Ausstellung dieser Zeugnisse auf Stempelpapier zu 1 Frcs. und 3,25 Frcs. Gebühren für jedes Exemplar, also etwa 4,25 Frcs. pro Exemplar, beliefen sich auf

81 Francs, von den Laufereien und dem Zeitverlust ganz zu schweigen. In sehr vielen, wenn nicht in den meisten Fällen, wenn Eltern oder Grosseltern in der Provinz oder in den Kolonien verstorben waren, war die Beschaffung dieser neunzehn Scheine für arme Leute, die nur mühsam lesen und schreiben konnten, ganz unmöglich und die bürgerliche Eheschliessung unterblieb. Das hatte aber die fatale Wirkung, dass auch keine *kirchliche* Trauung zustande kam, weil sie nach dem Gesetz nur dann stattfinden darf, wenn dem Geistlichen die schriftliche Beglaubigung jener ersteren vorliegt. So lebte man in Gewissensehe.

Mein Beispiel betrifft noch einen der einfachsten Fälle. Wenn aber der eine Teil der Brautleute Ausländer war, was in den grossen Städten Frankreichs sehr häufig ist, so wurden von vereidigten Übersetzern angefertigte und beglaubigte Abschriften der Urkunden gefordert; dabei gingen die Kosten für Konsulate und Gesandtschaften in die Hunderte, die dazu nicht einmal durch ein Armutszeugnis, wie die Gerichtskosten, niedergeschlagen werden konnten: es hiess entweder bezahlen oder auf die Heirat verzichten.

Wenn der Bräutigam oder die Braut dazu noch minderjährig, also nicht ganz 21 Jahre alt war, so musste der Familienrat unter Vorsitz des Maire einberufen und dessen Genehmigung eingeholt werden. Wenn irgend ein Einspruch erfolgte oder eine Unklarheit herrschte, dann ging die Sache weiter an das Gericht. Das gab immer neue Formalitäten und neue Kosten. So verzichteten auch manche auf die Ehe, weil sie sich in dem Labyrinth der dazu nötigen Gänge nicht zurecht fanden.

Der Abbé Lemire hat diesen unglaublichen Missstand in der Kammer nunmehr gründlich beleuchtet und seine Beseitigung unter schweren Kämpfen durchgesetzt. Das Schwierigste bei der Sache war, dass der Code civil die Heirat ausserhalb des gemeinen Rechts stellte, insofern die väterliche Autorität, obschon sie während des ganzen Lebens eine *moralische* Verpflichtung für die Kinder bleibt, mit dem 21. Lebensjahre allgemein aufhört, eine *legale* Verpflichtung zu sein, nicht aber für die Eheschliessung. Für diese blieb auch nach dem 21. Lebensjahr die Einwilligung des Vaters oder Vormundes vorgeschrieben, und so ergab sich der schreckliche Formalitätenschwanz von selbst, der den Armen die Ehe so ausserordentlich erschwerte. Die durch Gesetz vorgeschriebenen Anforderungen waren so kompliziert, dass man auf allen Standesämtern von Paris unter humaner Interpretation des § 115 des Code civil auf einen Teil der Papiere verzichtete, und in die Heiratsurkunde ein-

trug, die Brautleute wüssten nicht, wann und wo ihre Grosseltern gestorben seien und hätten dies mit ihrem Eide bestätigt. So hatte die alte Ehegesetzgebung Meineid und intellektuelle Urkundenfälschung zu einem offiziellen Gebrauch erhoben.

Die wohltätigen Folgen des Gesetzes Lemire, welches den allergrössten Teil der angegebenen Formalitäten abschafft, machten sich sofort bemerkbar. Allein in Paris sind nach der Veröffentlichung in der zweiten Hälfte des Jahres 1907 die Heiraten auf dem Standesamt auf 314,903 gestiegen, eine Ziffer, die seit dem Jahre 1872, wo viele durch die beiden Kriegsjahre 1870 und 1871 verzögerten Heiraten nachgeholt wurden, und vorher seit dem Jahre 1813, wo die Heirat der einzige Schutz gegen die Militärausheburg war, nicht dagewesen ist.

Trotzdem ist Abbé Lemire nicht zufrieden, denn er erachtet sein Werk noch nicht für vollständig. Sein Wunsch geht dahin, dass Frankreich das kleine Belgien nachahme, das schon vor zwölf Jahren die Eheschliessung unter das gemeine Recht gestellt hat. Mit anderen Worten, er möchte, dass die volljährigen Brautleute ganz und gar von der legalen Verpflichtung väterlicher Einwilligung befreit würden. Die Resultate sind in Belgien ganz ausgezeichnete gewesen: 1. wurden die Heiraten viel zahlreicher; 2. wurden sie in jüngerem Alter vollzogen; 3. wurden die unehelichen Geburten viel seltener.

Hoffentlich ahmt die atheistische Republik das Beispiel ihres kleinen katholischen Nachbarstaates, den sie so gern protegiert, in der Tat einmal nach. Die ganze Geschichte hat gezeigt, dass ein »klerikaler« Deputierter ein eminent praktischer Kopf sein und dass man von einem streng katholisch regierten Ländchen immerhin etwas lernen kann.

---

4. Die katholische Kirche in Russland vor und nach dem Toleranz-Erlass.

Hierüber schreibt die »Schlesische Volkszeitung« (Nr. 357, 1908) folgendes:

Als es im Jahre 1905 wie ein Frühlingsahnen über die Völker des grossen russischen Reiches kam, da durften auch die katholischen Untertanen des Zaren aufatmen von schwerer Not und religiöser Bedrängnis. Durch den Ukas vom 30. April wurde ihnen volle Religionsfreiheit gewährleistet, die Abschaffung jeglicher Strafen und Rechtsbeschränkungen für den Abfall von der herrschenden Kirche

wurde proklamiert. Es war das ein grosser Schritt vorwärts. Denn unter der Maske des Konservatismus und der Reinheit des Glaubens übten fanatische Regierungsmänner und Geistliche Gewissensbedrückungen aus, die den ersten Christenverfolgungen an Raffiniertheit in nichts nachstanden. Tausende von Katholiken wurden nach Sibirien verschickt, mit schrecklicher Haft und Verbannung gequält; es sei nur an den Erzbischof Popiel von Warschau erinnert, der lange Jahre in Nowgorod in der Verbannung lebte. Kein Orthodoxer durfte zum katholischen Glauben übertreten, er musste als sicher voraussetzen, dass seine Güter konfisziert, er selbst in ein russisches Kloster gesperrt werde. Kinder von Mischehen konnten nur in der russischen Kirche getauft werden; liess man sie in der katholischen taufen, so wurden sie den Eltern genommen und in einem Kloster erzogen. Geistliche, welche die Sakramente an Orthodoxe spendeten, die zum katholischen Glauben übertreten wollten, wurden nach Sibirien verschickt. Katholiken fanden im staatlichen Dienste nur in spärlichster Weise Verwendung, der Zugang zu höheren Stellen war ihnen gänzlich versagt. Kein katholischer Offizier konnte in die Generalstabsakademie aufgenommen werden. In allen höheren Lehranstalten, im technologischen Institut, in der Bergakademie und dergleichen konnten nur acht Prozent Katholiken und fünf Prozent Juden Aufnahme finden. Selbst bei der Erwerbung von Grund und Boden, wie auch im Erbrecht bestanden für die Katholiken Ausnahmegesetze. Alle Versuche, die an höchster Stelle zur Milderung dieser im höchsten Grade drückenden und den Wohlstand der katholischen Bevölkerung gefährdenden Zustände gemacht wurden, blieben erfolglos. Schrieb doch der Zar noch im Jahre 1903 an den Rand eines Gesuches, das Fürst Imeritinsky von Warschau betreffs der Unierten an ihn richtete: »Es ist recht und billig, dass die Untertanen die Religion des Herrschers annehmen«.

Erst die gewaltigen Erschütterungen des Revolutionsjahres, die steigende Unzufriedenheit der Massen brachten auch den Katholiken einige wesentliche Erleichterungen.

Art. 14 bestimmt, »dass in allen Lehranstalten der Religionsunterricht in der Muttersprache erteilt werden soll«.

Art. 13 besagt, »dass alle christlichen Konfessionen das Recht haben, Kirchen und Bethäuser zu bauen und alte auszubessern«.

Bis dahin hing die Erlaubnis ganz allein vom Ermessen des Gouverneurs und der orthodoxen Eparchialbehörde ab, die nur zu oft die Genehmigung verweigerten. Konnte doch selbst der deutsche Botschafter in Petersburg Fürst Radolin die Genehmigung zum Bau

einer Kirche für die deutschen Katholiken in Petersburg auf dem üblichen Instanzenwege nicht erwirken. Man gab ihm den Bescheid, dass nach einem Rapport des Polizeipräfekten der orthodoxe Klerus es nicht für nötig halte, dass eine katholische Kirche gebaut werde. Erst durch ein direktes Gesuch an den Zaren kam der Bau der Kirche zustande.

Art. 17 ordnet an, dass katholische Geistliche fortan nicht mehr auf administrativem Wege zu bestrafen seien.

Die beabsichtigte Schliessung der katholischen Klöster wird sistiert.

Eine für die Zukunft sehr wichtige Verfügung ist die, »dass alle auf *administrativem* Wege verfügten (also willkürlichen und ungesetzlichen) Verordnungen, die den Prinzipien der Glaubensduldung widersprechen, *ihre Gültigkeit verlieren* und dass in Zukunft irgendwelche einschränkende Massnahmen nur auf legislativem Wege erlassen werden können«.

Art. 1 des Ukases, der bestimmt, »dass der Abfall von der orthodoxen Kirche und die Annahme eines anderen christlichen Bekenntnisses keiner Verfolgung unterliegt und keine nachteiligen Folgen hinsichtlich der Person und der bürgerlichen Rechte nach sich ziehen darf«, kam besonders den zahlreichen unierten Katholiken zugute. Diese waren eigentlich religionslos. Wohl wurden sie amtlicherseits mit Gewalt der orthodoxen Kirche zugezählt, obwohl sie sich standhaft weigerten, irgend ein Sakrament in derselben zu empfangen. Neuerlich bekannten sie sich zur katholischen Kirche, doch war es den Geistlichen aufs strengste verboten, irgend welche kirchliche Handlungen an ihnen vorzunehmen. Von Katharina II. Zeiten an, die in den 23 Jahren ihrer Regierung allein 8 Millionen unierter Katholiken mit Gewalt dem Schisma zugetrieben, bis in die jüngste Zeit ist die Geschichte der unierten Kirche in Russland ein dornenvoller Leidensweg. Was Wunder, wenn bald in den ersten Tagen nach Bekanntwerden des Ukases die Zeitungen von der massenhaften Rückkehr der Uniaten und Schismatiker in den Schoss der katholischen Kirche meldeten. In vier Kreisen des Gouvernements Minsk traten allein 80800 Personen über. In Lublin und Siedlec waren es gegen 300000. Ganze Dörfer wurden katholisch, so dass nur der Pope und sein Küster übrig blieben.

Der russische Synod, die russische Regierung, besonders aber die russischen Bischöfe betrachten die Rückkehr zur katholischen Kirche mit grosser Besorgnis und fürchten in erster Linie eine Erstarkung des polnischen Elements. Mit allen Mitteln, selbst mit

Gewalt sucht man den Massenbekehrungen Einhalt zu tun, sieht man doch in wenigen Monaten die Erfolge einer 60jährigen grausamen Tätigkeit dahinschwinden.

Dass es auch friedliebende, von echter Menschenliebe erfüllte Seelenhirten in der orthodoxen Kirche gibt, bewies erst kürzlich gelegentlich seiner Antrittspredigt (deren Inhalt zum Teil in der »Schles. Volksztg.« wiedergegeben wurde) der neue Bischof von Warschau. Der versöhnliche, tolerante Charakter seiner Predigt fand in Polen den besten Widerhall. Leider gehören derartige Bekenntnisse hoher Würdenträger der orthodoxen Kirche zu den Seltenheiten, und nur zu oft wird der Eparchialsitz des Bischofs ein williges Ohr für die katholikenfeindlichen Bestrebungen jener orthodox-reaktionären Elemente, welche die russische Kirche als die einzig geltende anerkannt wissen wollen und in den Polen ein staatsgefährliches Element erblicken.

Die kriegerische gehässige Stimmung, die in manchen Kreisen der russischen Geistlichkeit gegen die Katholiken Platz gegriffen hat, wird wieder einmal treffend illustriert durch eine Predigt, die der Bischof Serafim von Polozk kürzlich gegen die Katholiken gehalten hat. »Anfangs« — so führt der Bischof aus — »liess ich die Katholiken ungestört, weil ich glaubte, die römisch-katholische Lehre sei immerhin noch besser als die jüdische und ein gläubiger Katholik besser als ein gottloser »Lump« und ein »vertierter« Intelligenter. Doch habe ich mich von dem schädigenden Einfluss ihrer Religion überzeugt und stehe nicht an, das hier öffentlich zu proklamieren.« Der Zorn des Bischofs ist in erster Linie hervorgerufen durch die massenhaften Übertritte innerhalb seiner Diözese; in den letzten drei Jahren sind allein in vier Kreisen der Parochie mehr als 3000 Personen zum Katholizismus zurückgekehrt. Der katholikenfeindliche Bischof beschuldigt die katholische Landbevölkerung des Hochverrats, als wolle sie Hand in Hand mit den Geistlichen sich von Russland losreissen; schuld an diesen staatsfeindlichen Bestrebungen sei einzig und allein der Katholizismus, der sowohl zum Zerfall Polens führte, als auch die jüngste religiöse Krisis in Frankreich verschuldet habe. Auch an den Greueln der französischen Revolution sei nur die katholische Geistlichkeit schuld gewesen, — polemisiert der geschichtskundige Seelenhirt weiter — und singt ein Loblied der russischen Revolution, die wenig Opfer gefordert habe, — ein Verdienst der orthodoxen Kirche. . . .

Solche Worte in einer ohnehin erregten Zeit von einem einflussreichen Bischof gesprochen, noch dazu in einem Landesteile voller nationaler und religiöser Gegensätze, müssen die Gemüter nur

noch mehr auf einander erbittern. Irgendwelche Massregelung seitens des Heil. Synods hat der Bischof Serafim nicht zu fürchten, denn ist auch Pobjedonoszew, der geschworene Todfeind der katholischen Kirche, nicht mehr, sein jahrzehntelanger Einfluss hat ein Heer seiner würdiger Nachfolger geschaffen. *P. K.*

---

5. Römische Frage.

Generalversammlung der Katholiken Deutschlands zu Düsseldorf.

Beschlüsse der 55. Generalversammlung,
die in den geschlossenen Versammlungen vom 17.—20. August 1908
zur Annahme gelangten.

Die 55. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands sendet in Übereinstimmung mit allen treuen Katholiken der ganzen Erde dem Heiligen Vater in Rom, Papst Pius X., die ehrfurchtsvollsten Glück- und Segenswünsche zu seinem 50jährigen Priesterjubiläum und richten ihre Gebete zum Himmel, um für ihn von Gott dem Allerhöchsten eine lange und glückliche Regierung der Kirche zu erflehen.

Sie legt Sr. Heiligkeit bei dieser Gelegenheit wiederum den Ausdruck ihrer unwandelbaren kirchlichen Treue und Anhänglichkeit zu Füssen, verspricht von neuem dem Nachfolger Petri und Statthalter Gottes auf Erden Ehrfurcht und Gehorsam und verwirft namentlich mit dem Hl. Vater die Irrtümer, die er in der Enzyklika Pascendi Dominici gregis vom 8. September vorigen Jahres verworfen hat.

Sie betet auch zum heiligen Geist, den Hl. Vater zu trösten und zu stärken in den schweren Bedrängnissen, denen zurzeit die Kirche in so manchen Ländern unterliegt, damit er den rechten Weg finde, um der göttlich geoffenbarten Lehre auf der ganzen Welt die Herzen der Menschen zu öffnen.

Sie muss den Anspruch aufrecht erhalten, dass der Papst eine volle und wirkliche Unabhängigkeit und Freiheit geniesse, welche die unerlässliche Vorbedingung für die Freiheit und Unabhängigkeit der katholischen Kirche ist. Eine Bedingung der Unabhängigkeit ist auch die volle finanzielle Selbständigkeit der päpstlichen Verwaltung, welche durch regelmässige reichliche Unterstützung der Sammlung zum Peterspfennig gesichert werden muss.

Sie fordert die Katholiken Deutschlands auf, das gegenwärtige Jahr des goldenen Priesterjubiläums des Hl. Vaters zu benutzen,

um durch besondere reichliche Spenden einen Beweis ihrer innigsten Verehrung für Se. Heiligkeit und ihrer treuen Liebe zu ihrer Kirche zu geben.

---

6. Gesetzliche Eheverbote und „Ehereform“.

Das neue *Schweizerische* Zivilgesetzbuch vom 10. Dezember 1907 gibt dem Scheidungsrichter das Recht, im Scheidungsurteile dem schuldigen Ehegatten die Eingehung einer neuen Ehe auf ein bis zwei Jahre und, im Falle der Scheidung wegen Ehebruchs, auf ein bis drei Jahre zu untersagen. Das Eheverbot des deutschen bürgerlichen Gesetzbuches zwischen dem geschiedenen Ehegatten und seinem des Ehebruchs Mitschuldigen ist unter die schweizerischen Ehehindernisse nicht aufgenommen. Die Statuierung einer »Eheunfähigkeit« auf die Dauer mehrerer Jahre analog der »Eidesunfähigkeit« nach Verurteilung wegen Meineids dürfte ein legislatorisches Novum darstellen, das sich, wie der berühmte Rechtslehrer Laband in der »Deutschen Juristen-Zeitung« meint, vielleicht als sehr nützlich erweisen kann.

Den neuzeitlichen »Ehereformern« tritt neuerdings in der »Internat. Wochenschr.« vom 8. d. M. der d. z. Rektor der Universität Berlin Professor Stumpf entgegen, indem er in seinem Artikel »Vom ethischen Skeptizismus« u. a. schreibt: »Auch unsere monogamische Ehe, so lästig sie von manchem empfunden wird, gehört zu den Bedingungen für die Verwirklichung der höheren Menschheitsziele. Sie ist eine Fessel, aber eine, durch die unzählige segensvolle Kräfte frei werden, die sonst gebunden blieben. Der Entwickelungsprozess schreitet auch in sexueller Hinsicht nicht im Sinne der Lockerung, sondern der Festigung freiwillig geschlossener Bande voran, indem er nur die Freiwilligkeit selbst und damit das Verantwortlichkeitsgefühl, die Kraft der Überlegung und der Durchführung einmal gefasster Willensentschlüsse steigert«.

---

7. Zur katholischen Autonomie in Ungarn.

(Korrespondenzbl. f. d. kath. Klerus in Oesterreich Nr. 13. 1908.)

Da die Angelegenheit der katholischen Autonomie von Seite Sr. Majestät als des höchsten Patronatsherrn, wie auch von Seite des Episkopates und der Regierung schon bereits erledigt ist, so wird die Autonomie bereits im Herbste von dem Parlamente verhandelt und wahrscheinlich auch zum Gesetze werden.

Nach der Äusserung *Apponyis* im Parlamente wird die Autonomie ganz kurz zusammengefasst werden. Denn wie *Apponyi* recht betonte, um wirklich und tatsächlich den Katholiken eine Autonomie zu geben, darf die Gesetzgebung nicht weiter gehen, als eben das Selbstverfügungsrecht der Katholiken durch ein Gesetz zu sichern, wie dies auch bei den übrigen Konfessionen geschehen ist. Das übrige sollen die Katholiken selbst machen.

Die Regierung will also gar keine Organisation den Katholiken aufoktroyieren, sondern behält sich nur das Inspizierungsrecht, sowie auch bei den anderen Konfessionen vor. Es wird also unter den verschiedenen Konfessionen eine vollständige Parität herrschen.

Die Organisierung wird daher dem Autonomie-Kongresse auferlegt, welcher anfangs Herbst zusammengerufen wird. Hier wird dann der Episkopat Gelegenheit haben dem hierarchischen Wesen Geltung zu verschaffen. Es ist auch allgemeine Ansicht des Kongresses, mehr in Schul- und Vermögensangelegenheiten Ingerenz zu bekommen, die geistlichen Sachen hingegen dem Klerus zu überlassen.

Wie man hört, soll die Organisierung nach dem Muster des »katholischen Status Siebenbürgens« geschehen.

Bisher litt die Autonomie Schiffbruch immer an den Schul- und Religionsfonds, wo die bisherigen Regierungen gar keine Ingerenz zulassen wollten, besonders aber nicht betreffs der Fondsgüter (mehr als 221,668 □ Joch). Die früheren Regierungen wollten nämlich die katholischen Mittelschulen, die bereits allgemein im Besitze der Lehrorden sind, durchaus nicht aus ihren Händen kommen lassen und deshalb hielten sie an den Fonds so fest. Jetzt ist aber auch diese Schwierigkeit bereits schon gelöst. Es wurde nämlich der katholischen Autonomie die nötige Ingerenz in die Verwaltung der Religions- und Schulfonds, sowie auch der königlichen katholischen Lehrinstitute zugesichert. *P. Jandrisevits.*

---

8. Leichenverbrennung.

In erfreulicher Weise haben kürzlich die sächsischen Ministerien des Innern und des Unterrichtes sich zu der Frage der Leichenverbrennung geäussert. Die Freidenker und Freisinnigen Zittaus hatten den Bau eines Krematoriums beschlossen, aber dem Gebäude aus künstlerischen Gesichtspunkten eine kirchliche Form gegeben und es in einem Turm ausgehen lassen, der den störenden Schornstein verdecken sollte. Das Ministerium aber beanstandete diese kirchliche

Form und verlangte vor Erteilung der Genehmigung die Vorlegung anderer Zeichnungen für das Äussere des Krematoriums. In der Entscheidung heisst es: »Das Ministerium des Innern hat nach Benehmung mit dem Ministerium des Kultus und des öffentlichen Unterrichts gegen die Einrichtung einer Leichenverbrennungsanlage in Zittau an sich nichts einzuwenden. Bevor jedoch die Genehmigung der Anlage erfolgen kann, sind zunächst andere Zeichnungen für das Äussere des Gebäudes einzureichen, da die jetzt geplante Bauweise kirchlichen Formen zu sehr entspricht. Darin liegt eine künslerische Unwahrheit, da die Leichenverbrennung keine kirchliche Bestattungsweise ist. Die kirchliche Gestaltung des Gebäudes würde geradezu ein kirchliches Ärgernis geben.«

---

9. Das „Ne temere“ in Ungarn.

(Korrespondenzbl. f. d. kath. Klerus in Oesterreich Nr. 13. 1908.)

Solange der 54. G.-A. vom Jahre 1523 und der 4. G.-A. vom Jahre 1525 in Geltung war, wo noch nämlich der Protestantismus unter die verbotenen Sekten gezählt wurde, waren auch die gemischten Ehen höchst selten. Seitdem aber der Protestantismus rezipiert worden ist, sind auch die gemischten Ehen an der Tagesordnung. Diese waren aber beständig ein Gegenstand des Streites, denn bald traten die Protestanten mit unmöglichen Forderungen auf, insbesondere bezüglich der Religion der Kinder, bald wieder brachte der Staat derartige Gesetze, dass der katholische Pfarrer jedesmal in Strafe kam.

Nach dem ius canonicum konnte der katholische Pfarrer das Eheversprechen solcher Brautleute feierlich nur dann abnehmen, wenn die Eheleute die drei Versicherungen gaben. Besonderes Gewicht wurde aber auf die Religion der Kinder gelegt, so dass die protestantische Partei bezüglich der katholischen Erziehung sämtlicher Kinder jedesmal einen schriftlichen Revers geben musste; falls dieser versagt wurde, konnte der katholische Pfarrer bei solchen Ehen nur *passiv* assistieren. Die weltliche Gesetzgebung widersetzte sich aber diesen kirchlichen Anordnungen und auch die Parteien begnügten sich nicht mit der *passiven Assistenz,* sondern gingen lieber zum protestantischen Pastor. Folglich waren diese Ehen vor der katholischen Kirche ungiltig.

Um diesem Übel vorzubeugen, sandte der ungarische Episkopat Joseph *Lonovics* den Bischof von Csanád nach Rom, um dort für

die vor dem protestantischen Pastor geschlossenen gemischten Ehen Dispens zu erlangen, sowie seinerzeit Holland von Benedikt XIV. eine solche erreicht hatte. Dieses wurde zufolge eines Breve Gregors XVI. und der »Instructio Card. Lambruschini« dd. 30. April 1841 auch erteilt, nach welchem die Dispens Benedikt XIV. für Holland auch auf Ungarn ausgedehnt wurde. Daher waren die vor dem protestantischen Pastor geschlossenen gemischten Ehen zwar unerlaubt, aber doch giltig.[1]) Dies galt bis zu Ostern dieses Jahres. Das »*Ne temere*« hat aber auch hier eingegriffen. Das »Ne temere« betrifft nämlich nicht bloss die rein katholischen, sondern auch die gemischten Ehen, es wollte eben in den Eheangelegenheiten die schon längst notwendige Einheitlichkeit einführen. Obzwar es also bereits klar war, dass die Dispens von Benedikt XIV., resp. Gregor XVI. durch das »Ne temere« abrogiert worden ist, so stellte sich der ungarische Episkopat doch auf den Standpunkt, dass die »Instruktio Lambruschini« noch immer aufrecht besteht, durch welche nämlich für Ungarn ein jus particulare statuiert worden sei. Der Irrtum rührte daher, dass das Territorium der *Provida* Constitution, also Deutschland, vom »Ne temere« eine Ausnahme bildet und so glaubte man auch die Dispens Benedikt XIV. sei beibehalten worden. Dies war aber ein Irrtum. Folglich wurde der 9. Punkt der Instruktion der Erzdiözese Gran (Zirkular vom 8. Januar) zurückgezogen.

Natürlich ist der ungarische Episkopat durch die speziellen Verhältnisse gezwungen, beim heiligen Stuhle auch um den weiteren Bestand der Lambruschinischen Instruktion anzusuchen, und man hofft auch Erfolg zu haben. Als provisorischer Expediens — berichtet man uns — wurde von Rom dem Episkopate bis Oktober die Fakultät erteilt, die wegen Clandestinität ungiltigen Ehen in radice sanieren zu können. Dies kann aber nur eine momentane Lösung der Sache sein, denn fortbestehen kann es so nicht. Da aber die Kirche ungiltige Ehen in unendlicher Zahl durchaus nicht wollen kann, dies aber gewiss der Fall wäre, so wird nichts anderes übrig bleiben, als für Ungarn doch eine Ausnahme zu statuieren, die Instruktion Lambruchinis in vigore zu behalten.

Peter Jandrisevits.

1) Ebenfalls giltig war auch die vor den Zivilmatrikulanten geschlossene gemischte Ehe.



10. Diözesansynode in St. Pölten.

Über die in den Tagen vom 20. bis 24. Juli d. J. in Sankt Pölten abgehaltene und in erhebender Weise verlaufene Diözesansynode berichtet Msgr. Professor *Fohringer* im »Vaterland« folgendes:

Seit dem Trauertage, da vor 15 Jahren die verblichene Hülle des hochseligen Bischofs Matthäus in die Dom- und Bischofsgruft gebettet wurde und seit dem Freudenfeste, wo der verwaiste Bischofsstuhl des heiligen Hippolytus vom gegenwärtigen Bischofe, Seiner Exzellenz Dr. Rössler bestiegen ward, sah die Bischofstadt an der Traisen nicht eine solche grosse und stattliche Zahl von Geistlichen; 412 — der älteste ein Priester, geweiht 1850, der jüngste, ordiniert 1907 — waren dem Rufe des Oberhirten gefolgt. Nicht aber so sehr aus Gehorsam, sondern im freudigen Eifer eines altehrwürdigen, historischen Ereignisses, einer Synode Zeuge, nicht aber passiver, sondern aktiver Zeuge zu werden und zu sein. Mit feierlichem Gepränge — geheiligt durch die Rubriken unserer Mutter, der katholischen Kirche — begann die Synode am Montag, 20. Juli, mit dem Einzuge der Synodalen in die Domkirche, deren geräumige Hallen gerade für die Zahl der Priester genügten. Nach Konstituierung der vom Bischof bestimmten Offizialen der Synode befasste sich die erste Congregatio Generalis mit der Ernennung, Bestätigung und Beeidigung der Prosynodalexaminatoren und mit der Bestimmung der vier Partikularkongregationen, die über die von Synodalen schriftlich vorgelegten Fragen in besonderen Sitzungen zu entscheiden hatten.

Dienstag, 21. d. M., vormittags, wurde nach einem Pontifikalamte und einer Meditation des Professors Dr. A. Rösler O. SS. R. über den Lebenslauf des Priesters die erste Sessio publica (öffentliche oder feierliche Sitzung) gehalten. Thema oder Gegenstand der Sitzungen und Kongregationen war die kurze Repetition aller theologischen Disziplinen, die von den Lektores nach dem gedruckten und wohldurchberatenen Manuskripte Seiner Exzellenz des hochw. Bischofs vorgelesen wurde. Wer immer den Umfang der einzelnen Fächer der Theologie kennt, muss staunen über die präzise und doch gewählte Form des mit Bienenfleiss gearbeiteten Manuskriptes unseres Bischofs, wird aber auch sofort die hohe Wichtigkeit einer Diözesansynode erfassen, aber auch begreifen, dass Kongregationen und Sessionen eine grosse physische Leistung von den Synodalen verlangten.

Nach Beendigung der ersten Sessio unter feierlichen Zeremonien um 11 Uhr, tagten von 1 Uhr bis halb 3 Uhr an diesem und dem

folgenden Tage die Spezialkommissionen und um 3 Uhr begann die zweite Congregatio Generalis (Thema: Fortsetzung der Verlesung der Konstitutionen und Disziplinen).

Mittwoch, 22. Juli, vormittags, wurde nach einem Pontifikalrequiem samt Libera für die verstorbenen Bischöfe und Priester und nach der zweiten Meditation über den Glaubensmut die zweite öffentliche Sitzung gehalten, die um 11 Uhr geschlossen wurde, worauf von 3 bis 6 Uhr nachmittags die dritte Congregatio Generalis (mit der dritten Meditation über den Lebensmut am Beginne) gefeiert wurde.

Donnerstag, 23. Juli, eröffnete die vierte Congregatio Generalis ein feierliches Hochamt, woran sich die vierte Meditation reihte. Das Thema (wie alle vorhergehenden ebenso geistvoll der Wahl als meisterhaft der Diktion nach) behandelte den Leidensmut. Originell zutreffend war die Einleitung von einem Organisten, der in der Verwirrung bei der Installation eines neuen Pfarrers als Introduktion begann die Melodie »Lass mich Deine Leiden singen«. Nach Schluss um 10 Uhr begann die fünfte Congregatio Generalis um 3 Uhr und währte bis 5 Uhr.

Freitag, 24. Juli, war beim feierlichen Bischofsamte die feierliche Kommunion aller Priester. Hierauf wurde die dritte öffentliche Sitzung mit einer Anrede Sr. Exzellenz eröffnet und nach Verlesung einiger Konstitutionen und aller Teilnehmer der Synode mit dem Tedeum, der Weihe des Klerus an das heiligste Herz Jesu, dem päpstlichen Segen und den Ablassgebeten, Sessio und Synode geschlossen.

Nun sind sie vergangen die denkwürdigen Tage unserer Diözesansynode. Sie haben umso inniger geknüpft das Band des Glaubens, den bei der ersten Congregatio alle Priester feierlich wieder beschworen haben, haben umso fester gebunden das Band des Gehorsams gegen Kirche, Papst und Bischof, haben auch erneuert die Liebe und Kollegialität unter uns Priestern, deren viele sich nach langen Jahren wiedersahen, sich wiederfanden bei der Geistes- und Berufsstärkung der ersten Synode vor dem Altar des heiligen Hippolytus und in ihre Pfarre wiederkehrten: lebensmutig, glaubensmutig, opfermutig, leidensmutig.

Zu obigem Berichte erhält das »Vaterland« von anderer Seite ergänzende:

Gedanken zur Diözesansynode in St. Pölten:

Gestern wurde die Diözesansynode nach sehr glücklichem Verlaufe geschlossen. 412 Priester waren dazu gekommen, haben mancher-

lei Last und Beschwerde ertragen, gar manches Opfer gebracht — es zeigte und festigte sich die Liebe zum Herrn.

Auch unter einander traten sich Kollegen und alte Bekannte nach langer Zeit wieder näher, manches Herz fand lang entbehrten Trost, manche Wunde wurde geheilt — es ward das Band wechselseitiger Liebe fester geschlungen.

Die Vorträge des hochw. Pater Rösler aus Mautern, die häufig ganz moderne Fragen berührten, weckten und stärkten die Liebe zu den Seelen der Gläubigen, gaben Mut fürs Seelsorgsleben; die Konstitutionen, vom hochw. Herrn Bischof selbst ausgearbeitet, bilden eine klare Grundlage für fast alle Fragen der Praxis.

Ein gebildeter Laie versicherte mich: Beim Einzuge der Teilnehmer in die Domkirche drängte sich mir der Gedanke auf: Da ist eine gewaltige geistige Macht verkörpert.

Mancher Teilnehmer, der zuerst dem alten Zeremoniell gar keinen Geschmack abgewinnen konnte, ward am Schlusse anderer Meinung. Und wenn auch selbstverständlich nicht alle Wünsche erfüllt wurden, so kann doch auch von der St. Pöltener Synode gesagt werden, was die »Stimmen aus Maria-Laach« von den Marburger Synoden dem Sinne nach schrieben: »Es gelang, die alten Formen den Forderungen der Gegenwart dienstbar zu machen«. Und mit vollem Rechte kam am Ende das Tedeum allen Teilnehmer aus dankerfülltem Herzen.

An Äusserlichkeiten seien hervorgehoben: Die Strammheit, mit der die Teilnehmer die aufgestellte Ordnung einhielten; die Ausdauer, mit der alle, aber ganz besonders der hochw. Herr Bischof die Mühen und Lasten der Tage trugen; die Schönheit unserer Domkirche im Glanze der Lichter bei den Feierlichkeiten; das ergreifende Bild, das sich bot, da alle Teilnehmer aus der Hand Sr. Exzellenz die Kommunion erhielten und nicht zuletzt die überraschend guten Aufführungen (Messen von Zeller, Filke, Mitterer; Requiem von Gruber; Ave verum corpus von Mozart etc.) unseres Domchores unter Leitung des Herrn Gruber, die allseits reiches Lob ernteten.

Gewiss: Es waren schöne Tage, sie werden auch reichlich nutzbringende sein.



11. Kann ein Pfarrer, der noch nicht investiert, aber schon in seiner neuen Pfarrei amtiert, einer Ehe gültig assistieren?

(Anfrage.)

Es kommt öfters vor, dass ein Pfarrer auf seine neue Pfarrei aufzieht und die Pfarrgeschäfte schon besorgt, ohne noch formell investiert zu sein, indem diese eigentliche und feierliche Investitur (institutio corporalis oder investitura realis), d. i. die äussere Einweisung oder Einführung in den wirklichen Besitz des Amtes und der Pfründe aus irgend welchen Gründen oft erst nach Wochen vor sich geht. Nun verlangt aber das neue Eheschliessungsrecht zur gültigen Eheassistenz seitens des Pfarrers, dass dieser von seinem Pfarrbenefizium »Besitz ergriffen« habe. Kann man von einem Pfarrer, der zwar tatsächlich schon das Pfarramt in seiner neuen Pfarrei ausübt, aber noch nicht formell in sein Amt eingeführt ist, also noch nicht die offizielle investitura realis erhalten hat, sagen, dass er von seiner Pfarrei *Besitz ergriffen* habe, wie solches das Dekret »Ne temere« für die Gültigkeit der Eheassistenz fordert? Das kanonische Recht lehrt in bestimmtester Form, dass erst mit der institutio corporalis oder der investitura realis alle Rechte des Amtes beginnen, als das Recht des Bezuges des Pfarreinkommens etc., so dass sich die Investitur nicht bloss als eine reine äussere Formalität oder Zeremonie darstellt, sondern als ein vom Rechte vorgeschriebener und von rechtlichen Wirkungen begleiteter Akt. Danach müsste man schliessen, dass auch das Recht der gültigen Eheassistenz erst mit diesem Tage beginne. Trotzdem muss gesagt werden, dass der Pfarrer sofort zur Eheassistenz berechtigt ist, sobald er sein neues Amt in Wirklichkeit übernommen, also *faktisch* bereits als Pfarrer funktioniert. Die Besitzergreifung kann nämlich eine formale oder eine materielle sein; sie ist eine formale, wenn sie mit der gewöhnlichen Feierlichkeit stattfindet; eine materielle, wenn sie mit der tatsächlichen Ausübung des Amtes begonnen hat. Letztere genügt, da das Wesen der Gültigkeit eines Amtes in der Kollation oder Übertragung des Amtes seitens des Bischofs besteht, so dass, wenn der Pfarrer sein Amt nun tatsächlich auszuüben beginnt, er ohne Zweifel alle Pfarrgeschäfte gültig setzt. Wenn das Gesetz sagt, der Pfarrer könne erst vom Tage der Besitzergreifung der Ehe gültig assistieren, so trifft diese Bedingung zu, sobald derselbe *faktisch* die Pfarrgeschäfte übernommen hat. Im übrigen löst der Wortlaut des Dekrets Ne temere selbst jeden Zweifel, indem es daselbst (Art. IV, § 1) heisst: »Parochus

vel loci Ordinarius valide matrimonio adsistunt a die tantummodo adeptae possessionis, *vel initi officii*«. Hier wird nicht nur die Besitzergreifung, sondern auch ausdrücklich der begonnenen Ausübung des Amtes des Pfarrers erwähnt, d. h. der Pfarrer kann einer Ehe immer gültig assistieren, mag er von der Pfarrei formell Besitz ergriffen, oder sein Pfarramt tatsächlich auszuüben begonnen haben.

V. Literatur.

Rezensionen.

Diederich, Eduard, Pfarrer, *Das Dekret des Bischofs Burchard von Worms.* Beiträge zur Geschichte seiner Quellen. I. Teil. Jauer, Oskar Hellmann, 1908. 8°. 68 S.

Burchard von Worms, aszetisch und wissenschaftlich geschult, eine Zierde des deutschen Episkopats im 11. Jahrhundert, hat sich in der Literatur als territorialer Gesetzgeber durch das für die Grundholden seines Stiftsgebietes erlassene Hofrecht (Leges et statuta familiae S. Petri), als Canonist durch das für den Unterricht seines Diözesanklerus bestimmte Collectarium in 20 Büchern (Decretorum libri viginti) einen Namen gemacht. Letzteres Werk ist das Objekt der vorliegenden, von der Breslauer katholisch-theologischen Fakultät pro doctoratu genehmigten Inaugural-Dissertation.

Die Einleitung (S. 7—13) enthält eine biographische Skizze, der sich kurze Notizen über die Quellen des Dekretes im allgemeinen und die bisherigen darauf bezüglichen Forschungen (S. 14 fg.) anreihen. Indem der Verf. alsdann auf die Quellen im einzelnen eingeht, erweist er in § 1 die Blondelsche Annahme, Burchard habe alle pseudoisidorischen Stellen seines Dekrets direkt der Originalsammlung Pseudoisidors entlehnt, aber auch die Richtersche Behauptung, B. habe sein ganzes Dekret aus Regino und der Collectio Anselmo dedicata ausgeschrieben, als unrichtig. Nachdem schon Maassen eine Anzahl von Stellen pseudoisidorischer Dekretalen und Konzilien nachgewiesen, welche in jenen beiden Zwischensammlungen überhaupt nicht vorkommen, ist es Herrn Diederich gelungen, aus 21 Papstbriefen und 19 Konzilien sowie aus 10 Kapiteln Angilramns weiteres Material zur Widerlegung Richters zu eruiren. — Von der Dionysio-Hadriana als einer Fundgrube, die Burchard für sein Dekret in ausgiebiger Weise verwertet hat, ist in § 2 die Rede. Für die Tatsache, dass von Burch. bei der Korrektur dionysianischer Exzerpte Pseudoisidor benutzt worden, konnte der Verf. eine Reihe von Belegstellen beibringen, während er der probablen Ansicht von Hauck, dass Burch. den einen oder anderen der älteren Synodalschlüsse im griechischen Text vor sich gehabt, beipflichtet. — Nimmt § 3 auf

die Untersuchungen von Baluzius, Theiner u. a. über die Regino-Sammlung und die Coll. Ans. ded. als Quellen des Burchardschen Dekrets Bezug und liefert der Verf. ein Verzeichnis der 11 von den Correctores Romani aus der ungedruckten Coll. Ans. ded. angeführten Kapitel, so erhellt aus § 4, dass Burchard aus der Collectio Hibernensis zumeist in verschiedener Weise umgearbeitete Väterstellen entlehnt hat. — R. v. Scherer gegenüber, nach welchem das letzte Buch des Dekrets beinahe durchweg aus Gregor des Grossen Dialogen gezogen sein soll, stellt Hr. Died. in § 5 fest, dass fast der dritte Teil aller Kapitel des 20. Buches den Moralia entnommen ist. Bezüglich der Exzerpte aus dem Registrum finden sich S. 36 fg. nach den Monumenta Germaniae Ergänzungen zu den einschlägigen Maassenschen Forschungen. — Handelt es sich in § 6 um den bei der Wormser Kathedralkirche aufbewahrten Codex canonum, aus welchem mehr als 150 Canones fränkischer, deutscher und römischer Synoden in Burchards Dekret übergegangen sind, so registriert der Verf. in § 7 die bei Regino nicht vorhandenen Kapitularienschlüsse, die Burchard vorgelegen haben, und berücksichtigt hierneben die von letzterm benutzten Sammlungen des Benedikt Levita, des Bischofs Haito von Basel und des Abtes Ansegisus von Fontanelle. Können nach § 8 unter den zumeist aus Zwischensammlungen herrührenden Dicta Patrum als nennenswerte Quelle für das Dekret nur die Schriften des hl. Isidor, zumal dessen Sentenzen, in Betracht kommen, so konstatiert der Verf. in § 9, dass von den Capitula einzelner Bischöfe Burchard am meisten die Sammlung Theodulfs von Orleans begünstigt hat. — Musste Burchard darüber klagen, dass es in den (§ 10 S. 47 nach der Einteilung von Schmitz gruppierten) Bussbüchern von Widersprüchen wimmelte, so galt es für ihn, die verschiedenen Poenitentialien in ihren Einzelbestimmungen umzuarbeiten. Die meisten Bussansätze sind im Dekret abgeschwächt, manche beibehalten oder verschärft, die Redemptionen durch die Palmatae vermehrt. — Wenn Conrat der Ansicht ist, Burchard habe das im Dekret enthaltene römische Recht anscheinend nirgends aus den Quellen geschöpft, und wenn er die aus dem Breviarium Alaricianum gezogenen Stellen dem Regino, die aus Julians Epitome aber ausgeschriebenen Stücke der Collectio Anselmo dedicata vindiziert, so dürfte dem Verf. in § 11 der Beweis, dass diese Ansicht nur zum Teil richtig und dass Conrat mit seiner Behauptung, von Fitting werde Burchard ohne Grund als Kenner des römischen Rechts angeführt, zu weit gegangen ist, gelungen sein. — Nachdem Hr. Died. an eine kurze Notiz im § 12 über die wenigen (2 alttestamentliche und 6 neu-

testamentliche) im Dekret vorkommenden Texte der heiligen Schrift ein Resumé seiner Erörterungen über das Burchardsche Quellenmaterial im § 13 angereiht hat, wendet er sich in dem folgenden Abschnitt mit der Aufschrift: ‚Kritische Bemerkungen‘ (S. 53 fg.) zunächst zu den Inscriptionen des Dekrets. Während die Auszüge aus einigen Sammlungen zum grössten Teil bezw. immer mit richtiger Inskription zitiert sind, enthält das Dekret auch viele meistens (fränkische und deutsche Konzilien, Kapitularien und Bussbücher) oder immer (capitula episcoporum und römische Rechtsquellen) falsch inscribierte Kapitel. Wenn nun nach dem Vorgang von Baluzius und Wasserschleben, Maassen sich dahin äussert, dass die zahlreichen Fälschungen in den Inskriptionen auf Burchards Gewissenhaftigkeit in diesem Punkte kein günstiges Licht werfen, so erklärt sich Herr Died. mit diesem Urteil nicht einverstanden, weist auf die Möglichkeit hin, dass manche falsche Inskriptionen durch Lese- und Schreibfehler entstanden sind oder aber dass die Inskriptionen dem Werke Burchards erst nachträglich von anderer Hand beigefügt worden, die absichtlichen und unabsichtlichen Irrtümer in demselben nicht Burchard zur Last fallen, und betont mit Recht, dass nur weitere handschriftliche Forschung völlige Klarheit hierüber bringen kann. — Anlangend sodann die Textveränderungen im Dekret (S. 58 fg.), die teils redaktioneller Art sind, teils den Sinn des Textes berühren, so rekapituliert Hr. Died. die einschlägigen kritischen Untersuchungen von Hauck, nach welchem Burchard, obgleich er sich für berechtigt hielt, an den ältern kirchlichen Satzungen die mannigfachsten Veränderungen vorzunehmen, doch auf einem ganz andern Standpunkt steht als die Fälscher des neunten Jahrhunderts, sofern er keine Neubildung des Rechtes erstrebte und seine Sammlung nur den Rechtszustand seiner Zeit wiederspiegeln und eben dadurch von praktischem Nutzen zunächst für seinen Diözesanklerus werden sollte. — Der Schlussparagraph S. 60 fg. ist dem kasuistischen 19. Buch des Dekrets (‚Corrector et Medicus‘) gewidmet, dessen erster Teil (c. 1—33), die Vorschriften über die Art der impositio poenitentiae enthaltend, ein in sich abgeschlossenes Ganzes darstellt, während der zweite Teil (c. 34—159) die verschiedenartigsten Satzungen ohne Ordnung planlos durcheinander bringt. Die Argumentationen des Verf. führen zum Ergebnis, dass die Annahme von Schmitz, welcher mit den Ballerini meint, Burchard habe den Corrector als ein in Deutschland gebrauchtes Poenitentiale vorgefunden, richtiger sein dürfte als die gegnerischen Hypothesen von Wasserschleben und Koeniger.

Diederichs ‚Beiträge‘ zeugen von ausserordentlichem Fleiss und verständigem Urteil; die Darstellung ist klar, die Grenze rein sachlicher Kritik in den Diskussionen nicht überschritten, die Erforschung der Quellen des Burchardschen Dekrets gefördert. Der zweite Teil, die Berichtigung der Inskriptionen, wird später im Druck erscheinen.

Breslau. *Hugo Laemmer.*

Schäfer, Dr. K., *Die Kanonissenstifter im deutschen Mittelalter.* (Kirchenrechtl. Abhandlungen, herausgegeb. v. U. Stutz, 43. u. 44. Heft.) Stuttgart, F. Enke, 1907. (XXIV u. 303 S. in 8°. M 11.—).

Wer im Neuen Testament die Stellen über Phöbe und andere Frauen sowie über die charismatisch begabten Leute, die in den gottesdienstlichen Versammlungen eine grosse Rolle spielten, auch wenn sie Frauen waren, aufmerksam verfolgt, kommt leicht dazu, sich die Frage vorzulegen, was im Laufe der Zeit aus jenem rechtlichen Institut von amtlich bediensteten Frauen geworden ist, das in den ersten Jahrhunderten seine grosse Bedeutung gehabt hat. Das Interesse für die Frage wird noch geweckt, wenn man sieht, welch wichtige Rolle das Testamentum Domini N. Jesu Christi den Frauen zuweist. Dr. K. *Schäfer*, in Rom, der im Jahre 1903 ein recht günstig aufgenommenes Werk über »Pfarrkirche und Stift im deutschen Mittelalter« veröffentlicht hat, lenkte in seinen weiteren Studien seine Aufmerksamkeit den eigenartigen, häufig missverstandenen Kanonissenstiftern zu, verfolgte deren Genesis bis in die früheste Zeit zurück und betrachtet das Institut der Diakonissen und Kanonissen als eine Weiterentwicklung des altchristlichen Amtes der Witwen und der gottgeweihten Jungfrauen. Mit grosser Gelehrsamkeit und gründlicher Sachkenntnis behandelt der Verfasser das Institut der Kanonissen, die durchaus nicht, wie man irrtümlich angenommen hat, im Zeitalter der Merowinger, Karolinger und Ottonen alle nach und nach in Benediktinerinnenklöster eingetreten sind. Für viele Kanonissen trifft dies freilich zu, aber nicht für alle. Denn es erhielten sich tatsächlich ziemlich viele Kanonissenstifter, andere wurden neu gegründet. Die darin lebenden Frauen waren durchaus keine Nonnen, legten auch im allgemeinen keine Gelübde ab, so dass ihnen die Möglichkeit der Rückkehr in die Welt offen stand. Die Kanonissenstifter waren nach einer gewissen Analogie der an Stiftskirchen bestehenden Kanonikate eingerichtet; die Kanonissen hatten ihren Chordienst und eine bestimmte Kleidung,

weshalb sie häufig mit eigentlichen Klosterfrauen verwechselt worden sind. Da gab es ferner ein Stiftskapitel; auch die Dignitäten fehlten nicht, denn sie waren vertreten durch die Stiftspröpstin, Dechantin und Küsterin oder thesauraria. Ausserdem finden wir eine Scholasterin, der die Kanonissenschule unterstand, während das ganze Stift von einer Äbtissin geleitet wurde. Deren Kompetenz war aber nicht durch die Mauern des Stiftes eingeengt; vielmehr gehörte oft zum Stift eine Pfarrkirche, so dass auch die Stiftsgeistlichen der Äbtissin unterstanden. Diese liess sich jedoch in der Leitung der Stiftsgeistlichen durch den capellanus abbatissae vertreten.

Der Verfasser hat sich durch mühevolle Erforschung eines fast unbebauten Gebietes und durch die interessante Darstellung seiner Resultate den Dank der Gelehrtenwelt gesichert. In dem eigentlichen Gegenstand des Werkes, d. h. hinsichtlich der Kanonissenstifter dürfte er in der Hauptsache die Zustimmung der Fachgelehrten finden. Ob sich das Gleiche auch für die historische Einleitung sagen lässt, möchte ich bezweifeln. Die Beweise, die für die Stellung und das Amt der bediensteten Witwen und der gottgeweihten Jungfrauen im christlichen Altertum vorgelegt wurden, haben mich nicht immer zu überzeugen vermocht; ich kann mich vielmehr des Eindrucks nicht erwehren, als habe der Verfasser die Bedeutung jener »klerikalen« Frauen zu hoch bewertet. Das Nicänum zählt die Diakonissen zu den Laien und nicht zu den Klerikern, und während Schäfer glaubt (S. 63), dass Tertullian (de monogam. 11 und de praescr. 3; Migne PL 2, 16 und 993) die beamteten Witwen mit dem Bischof, den Priestern und Diakonen zu dem (höheren) Klerus gerechnet habe, vermag ich die zitierten Stellen nicht in demselben Sinn zu interpretieren. Tertullian warnt davor, Ärgernis zu nehmen, wenn ein Bischof, oder ein Diakon, eine Witwe, eine Jungfrau, ein Lehrer oder sogar ein Martyrer fällt. Meines Erachtens folgt daraus gar nicht, dass der afrikanische Kirchenschriftsteller die Witwen zum Klerus, geschweige denn gar zum höheren Klerus gerechnet habe. Denn so gut ich heutzutage davor warnen kann, Ärgernis zu nehmen an dem Fall einer Ordensfrau, ohne dass ich dieselbe damit zum Klerus zähle, ebenso gut konnte dies auch Tertullian bezüglich der Witwen tun; wollte man übrigens annehmen, Tertullian habe an der ersteren Stelle die Witwen zum Klerus gerechnet, dann müsste er auch alle Martyrer als Kleriker angesehen haben, was doch gewiss nicht der Fall ist. In der Erklärung des bei Eusebius, hist. eccl. VI, 43 stehenden Zeugnisses des Papstes Kornelius scheint mir gleichfalls das Richtige nicht getroffen zu

sein. Denn Kornelius gibt bei den einzelnen Klerikergruppen die Zahl der Kleriker, der Priester, Diakone, ja sogar der niedrigsten Stufen, also der Exorzisten, Lektoren und Ostiarier an, die Witwen hingegen rechnet er mit den Kranken und Armen in eine Kategorie zusammen und gibt ihre Zahl auf über 1500 an. Wenn Kornelius die Witwen wirklich als Mitglieder des Klerus betrachtet und sie wenigstens auf eine Stufe mit den Niedrigsten der genannten Kleriker gestellt hätte, dann hätte er doch wohl die Witwen als besondere Gruppe behandelt und ihre Zahl angegeben. Damit seien nur einige Beispiele der Bedenken angegeben. Bezüglich der »Konsekration« der Diakonissen dürfte vielleicht Kirch.-Lex. III[2] 1677 zu beachten sein, und was die Tatsache betrifft, dass die in Frage kommenden Frauen auch in späterer Zeit den Kranken die hl. Kommunion brachten, so muss man sich hüten, daraus zu viel zu folgern. Denn im Orient und auch in Irland durfte das Allerheiligste zur Privatkommunion mit nach Hause genommen werden, und Columban drohte jenen Leuten ernste Strafen an, die das hl. Sakrament fallen liessen oder auf der Reise verloren. Vgl. G. Grupp, Kulturgesch. des M.-A. I[2] (Paderb. 1907) 322 f. und den Artikel Dominicale im Kirch.-Lex. III. 1931.

Die Meinungsverschiedenheiten betreffen nur die historische Einleitung und nicht den Hauptgegenstand des Werkes; dieser hat vielmehr seinen hohen Wert, was um so mehr dankbar anerkannt werden soll, weil Vorarbeiten fast ganz gefehlt haben. Ausstattung und Druck sind gut. Am Schluss befindet sich ein gemeinschaftliches Register für das besprochene Werk und für die Schrift über »Pfarrkirche und Stift«.

Freiburg i. Br. *J. Hild.*

Vaucelle, (l'abbé E. R.), *La Collégiale de St. Martin de Tours des origines à l'avènement des Valois (397—1328).* Paris, A. Picard et fils, 1908. (XXXVI u. 471 S., 10 Fr.)

Die vorliegende Arbeit umfasst die Geschichte der Abtei St. Martin in Tours von ihren ersten Anfängen bis zum Regierungsantritt der Valois. Bald nach dem Tode des hl. Martin (397) übten die zahlreichen Wunder, welche an seinem Grab gewirkt wurden, eine grosse und weithin gehende Anziehungskraft aus, und sehr früh strömten ansehnliche Pilgerscharen herbei. Über dem Grab erhob sich eine Kapelle und schon 470 eine grössere Basilika. Heilige, Bischöfe und selbst die Merowingerkönige pilgerten hierher. Tours wurde in dieser Zeit des von Villa zu Villa wandernden

Königtums die religiöse Metropole und dadurch auch der wirkliche Mittelpunkt des Merowingerreiches. Der grosse Zulauf der Pilger verlangte ein zahlreiches Personal, und seit dem 6. Jahrhundert finden wir ein Kloster mit 200 Mönchen, zunächst allerdings ohne eine andre bestimmte Ordensregel als die des herkömmlichen Zusammenlebens. Im 7. Jahrhundert begann unter dem Einflusse Benedikts und Columbans die Regularisierung des Klosters, im 8. suchte Karl der Grosse dieselbe zu vollenden durch Einsetzung Alcuins, der selbst den Benediktinern angehörte, als Abt und Vorsteher der Klosterschule, aber ohne Erfolg; bereits im Anfang des 9. Jahrhunderts war die Umwandlung der Klosterabtei in ein *Kollegiatkapitel* im wesentlichen vollzogen: die Klosterleute nannten sich jetzt Chorherren, canonici, clerici.

Von Anfang an stand an der Spitze der Abtei der Abt, anfangs vom Bischof von Tours ernannt, später vom Kapitel gewählt, schliesslich vom König bestimmt, als der Abt nicht mehr im Kloster wohnte und demselben immer fremder wurde und der Titel vom König an die Grossen des Reiches frei verliehen wurde. Für die weltliche Verwaltung sorgte der Propst, für die Basilika der Thesaurarius. Der Bischof von Tours hatte in der Abtei die Weihen zu erteilen und das hl. Chrisma zu weihen; St. Martin besass im übrigen einen eigenen Bischof, der die Seelsorge im Kloster und den zugehörigen Kirchen und besonders für die zahlreichen Pilger ausübte, in Wirklichkeit aber nur einfacher Priester war und darum im 9. Jahrhundert nicht mehr existierte, als das Kloster zu einem Kollegiatkapitel umgewandelt war und so ein Mittelding zwischen Ordens- und weltlichem Klerus bildete. Es zählte 200 Mitglieder, die in 10 Dekanien zu je 20 eingeteilt und je einem Propste unterstellt waren und sich im Chorgebet, der laus perennis, ablösten. An der Spitze der Abtei standen die seniores, praelati oder priores und als erster unter diesen als Vertreter des Abtes der Dekan, der die ganze Verwaltung, die Sorge für das religiöse Leben und die Disziplin und die Wahl der neuen Chorherren ausübte. Die zweitwichtigste Persönlichkeit war der magister oder Vorsteher der Schule, besonders seitdem Alcuin ihr durch seine Gelehrsamkeit den Ruf der ersten Schule im Reiche verschafft hatte.

Im Laufe des 9. Jahrhunderts hatte die Abtei durch die Einfälle der Normannen wiederholt zu leiden, besonders 853 und 903, wo die Abtei wie die Stadt geplündert und verbrannt wurde; zum Schutze gegen neue Gefahren wurde die Basilika mit den zugehörigen Häusern und Kapellen mit einer Mauer umgeben und bildete so die

Martinopolis oder Châteauneuf, die mit dem ehemaligen römischen Kastell daselbst die heutige Stadt Tours bildet. Im 12. Jahrhundert erhielt die Stadt eine eigene selbständige Verwaltung, verlor aber dieses Recht noch im selben Jahrhundert in zwei Empörungen gegen das Kapitel.

Der Abttitel wurde seit 860 erblich in der Familie der Robertiner und bei der Thronbesteigung Hugo Capets mit dem Königstitel verbunden. Die Domherren selbst behielten sehr wenig von der alten klösterlichen Überlieferung, sie kannten das Gelübde der Armut nicht, hatten eigene Häuser innerhalb der Klausur und konnten über ihre Güter frei testamentarisch verfügen. Im Laufe des 13. Jahrhunderts suchte man viermal das Kapitel zu reformieren. Die Zahl der Chorherren wurde auf 450 herabgesetzt und für die Aufnahme neuer Mitglieder strengere Bedingungen inbezug auf Alter, Kenntnisse und Lebenswandel aufgestellt. Als Hauptpflicht wurde die der Residenz betont, welche teils die einfache, teils die residentia ligia war, ferner die Pflicht der Teilnahme am Offizium und des Erscheinens im Kapitel dreimal im Jahr. Das ursprüngliche gemeinschaftliche Klosterleben hatte ganz aufgehört und das Kollegiatkapitel war nur noch »une association de rentiers ecclesiastiques«, eine halb weltliche Herrschaft mit reichen Einkünften und ausgedehnten Besitzungen, das »»Bistum St. Martin««, das sich von der Jurisdiktion des Bischofs von Tours immer mehr unabhängig machte. Schon zur Merowinger- und Karolingerzeit war die Abtei im ganzen Frankenreiche begütert, speziell auch in Belgien, im Breisgau (in Freiburg erinnert die Martinskirche und das Martinstor daran) und selbst in Oberitalien. 48 Villen waren in 10 mensae zusammengefasst und bildeten die Einkünfte der Canonici. Hatten in den ersten Zeiten die Wunder die grösste Anziehungskraft ausgeübt, so waren es im 13. die reichen Ablässe, welche grosse Pilgerscharen anlockten. Ähnlich wirkte auf geistigem Gebiet der Ruf der Klosterschule. Theologie, Grammatik und Naturwissenschaften wurden unentgeltlich doziert und ein Scriptorium lieferte wissenschaftliche und kunstvolle Abschriften. Bei der Umwandlung in ein Kollegiatkapitel im 9. Jahrhundert hörte die laus perennis auf; im 13. wurde die althergebrachte eigene Liturgie durch die römische ersetzt. Stets bildete die Abtei einen wichtigen Faktor in der Entwicklung Frankreichs: zur Merowingerzeit war sie der religiöse Mittelpunkt, zur Karolingerzeit der Sitz einer berühmten Schule und unter den Kapetingern der Sitz einer mächtigen Herrschaft. Diese Entwicklung wird uns in der vorliegenden Untersuchung an der Hand der

vorhandenen Literatur und eines reichen Quellenmaterials vor Augen geführt. Es ist dies auch die Glanzperiode der Abtei, bezw. des Kollegiatkapitels St. Martin. In der Folgezeit hatte es zunächst während des hundertjährigen Krieges zwischen Frankreich und England viel zu leiden. Fernerhin musste sie ihre führende Stellung wie so manche andere Stadt und wie die Abtei St. Denis an Paris abgeben, das als Reichshauptstadt die einzige Metropole in jeder, besonders auch in intelluekter Beziehung durch seine Schule wurde. Die erste Periode bietet allgemein und speziell auch für den Kanonisten das grössere Interesse. Es wäre darum erwünscht gewesen, dass die Entwicklung der Ordensregel und ihre Umwandlung zur Lebensregel des Kollegiatkapitels noch eingehender erörtert würde. Immerhin gibt die Untersuchung eine Übersicht über die ganze Entwicklung der Abtei, und es wird die Darstellung der weiteren Geschichte, die der Autor in Aussicht stellt, einen passenden Abschluss der vorliegenden Arbeit bilden. *Heiner.*

E. Göller, Die päpstliche Pönitentiarie von ihrem Ursprung bis zu ihrer Umgestaltung durch Pius V. Erster Band: Die päpstliche Pönitentiarie bis Eugen IV. I. Teil: Darstellung; gr. 8°. S. 278; II. Teil: Quellen; Rom, 1907. gr. 8°. S. 189. Bd. I. (2 Tle.) 15 M.

Schon längst wäre es Pflicht des Archivs gewesen, dieses hervorragende, direkt in das Kirchenrecht einschlägliche Werk des Mitgliedes des Kgl. Preuss. Instituts in Rom zur Anzeige zu bringen. Nur äussere Umstände haben eine solche verzögert. Göller ist der erste, der im vorliegenden Werke die Geschichte der päpstlichen Pönitentiarie, einer der ältesten und wichtigsten römischen Behörde, in ihren Grundzügen und ihrer Entwicklung zur Darstellung bringt; bis jetzt waren nur vereinzelte Beiträge zur Geschichte derselben veröffentlicht. Die Gründe hierfür gibt der Verfasser selbst im Vorworte an. Der erste vorliegende Band gibt die Geschichte der Pönitentiarie bis Eugen IV., während der zweite die Zeit bis Pius V. umfassen wird. In diesem Teile kam es dem Verfasser vor allem darauf an, »einen klaren Einblick in die Literatur und Quellen, die für sich eine eigene, höchst interessante Geschichte haben, zu bieten«.

Deshalb behandelt er im ersten Abschnitt die Literatur und Quellen zur Geschichte der apostolischen Pönitentiarie. Was zunächst die Literatur betrifft, so erhalten wir zum ersten Mal eine erschöpfende Übersicht über alle gedruckten Werke seit der Mitte des 16. Jahrhunderts, die sich mit diesem Gegenstand befassen. Von viel grösserer Wichtigkeit ist jedoch die Bearbeitung der Quellen

zur Geschichte der Pönitentiarie. Da das Archiv der Pönitentiarie, das Tausende von Bänden zählte, seit der Überführung des Vat. Archivs durch Napoleon, von einigen wenigen Bänden abgesehen, völlig verschwunden ist, kamen für die Darstellung der Geschichte der Pönitentiarie zunächst die Bestände des päpstlichen Kanzlei- und Kammerarchiv in Betracht. Das Hauptquellenmaterial lieferten aber die in verschiedenen europäischen Bibliotheken noch vorhandenen Formularien für die Ausfertigung der Briefe und den Geschäftsgang in der Pönitentiarie. Diese setzen ein mit dem bereits von Lea veröffentlichten Formular des Kardinals Thomas von Capua, das in der folgenden Zeit vielfach erweitert wurde und noch zum grossen Teil in dem von Benedikt XII. zusammengestellten Formular und Statutenbuch enthalten ist. Von besonderer Bedeutung waren für die Geschichte der Pönitentiarie die noch in verschiedenen Handschriften verzeichneten und in deutscher Übersetzung von A. Lang publizierten Concessiones Nikolaus IV. Im 14. Jahrhundert kamen zu den im Formular Benedikts XII. aufgenommenen Briefen noch zahlreiche andere Stücke, die zum grossen Teil in einem von dem Verf. entdeckten formularium Barberinianum verzeichnet wurden. Den Abschluss der ganzen Entwicklung bildet die Sammlung unseres deutschen Landsmannes Walter von Strassburg, der als Korrektor der Pönitentiarie sämtliche Statuten, Verordnungen und Briefsammlungen, soweit sie damals im Pönitentiariearchiv noch vorhanden waren, zusammenstellte und neu redigierte. Diese Sammlung bildete bis in das 16. Jahrhundert hinein die Grundlage, erhielt aber zahlreiche Ergänzungen. Daneben existierten noch einzelne Statutenbücher ohne Formulare. Sammlungen von Briefen mehr privater Natur haben wir in dem von Eubel edierten Formular des Kardinals Bentevenga aus dem 13. und dem von Lecacheux herausgegebenen Formelbuch des Kardinals Aegidius Albornoz aus dem 14. Jahrhundert. G. hat dieses ganze Quellenmaterial bis zur Zeit Eugens IV. übersichtlich geordnet und kritisch gesichtet, indem er vor allem den Zusammenhang der einzelnen Formulare und deren Abhängigkeit von einander verfolgte und feststellte.

Im zweiten Abschnitt handelt der Verf. über die Organisation und Geschäftspraxis der Pönitentiarie. Die Darstellung beginnt hier mit einer kurzen Übersicht über die Entwicklung der kirchlichen Gesetzgebung seit Gratian, das Absolutions-, Dispensations- und Busswesen und die Reservate jener Zeit. Die ältesten Nachrichten über einen Kardinalpönitentiar stammen aus der Zeit kurz vor Innocenz III. Mehrere einfache Pönitentiare begegnen uns unter

Honorius III. Von da an hat man mit einer eigentlichen Behörde zu rechnen. G. gibt nun eine ausführliche Schilderung über die Vollmachten der Kardinalgrosspönitentiare, deren Liste fast lückenlos bis auf Eugen IV. sich aufstellen liess und schildert im einzelnen inhaltlich und formell deren Befugnisse und deren Stellung zu den übrigen Beamten der Pönitentiarie. Mit gleicher Ausführlichkeit bespricht er die Jurisdiktion und Fakultäten der poenitentiarii minores und stellt deren Zahl, Privilegien und Rangordnung fest. Ein besonderes Kapitel handelt über das Kanzleipersonal der Pönitentiarie: den Regens poenitentiariae, den Auditor, Notar, Doktor, Distributor litterarum, Sigillator, die Korrektoren und deren Assistenten und schliesslich die Prokuratoren. Daran schiessen sich Bemerkungen zum Geschäftsgang und zur Ausfertigung der Briefe in der Pönitentiarie. Sowohl die Briefe wie die Suppliken werden hier diplomatisch genau untersucht und besprochen. Ein letztes Kapitel dieses Abschnittes handelt über die Reform dieser Behörde besonders zur Zeit der Konzilien von Konstanz und Basel.

Im dritten Abschnitt werden zwei Fragen eingehend untersucht, die mit der Pönitentiarie aufs engste zusammenhängen. Das sind zunächst die Plenarindulgenzen auf Grund der Confessionale. G. weist hier an der Hand urkundlicher Zeugnisse nach, dass unter Johann II. in mehreren Urkunden die Wendung »Remissio a culpa et poena« oder »remissio peccatorum« vorkomme, dass man aber nicht darunter »Ablässe von Schuld und Strafe« zu verstehen habe. Im Zusammenhang mit den Absolutionsformeln des 14. Jahrhunderts konnte vielmehr festgestellt werden, dass in diesen Fällen der vollkommene Ablass im heutigen Sinne durch den Beichtvater des um die Gnade nachsuchenden Petenten verliehen wurde, indem dieser, zugleich ausgerüstet mit den Vollmachten, von allen Reservaten, auch von den päpstlichen zu absolvieren, zuerst die Absolutio a culpa und dann die a poena aussprach. Eingehend werden dann ferner die Plenarindulgenzen auf Grund des Confessionale im Zusammenhang mit den Jubiläums- und Kreuzzugsablässen besprochen.

Im zweiten Teile dieses Abschnittes ist zum ersten Male die Geschichte der Bulla »In coena Domini« von ihren Anfängen bis auf Eugen IV. zur Darstellung gebracht. Der Verfasser weist nach, dass die ältesten Texte nicht der Mitte des 14. Jahrhunderts angehören, wie bisher immer angenommen wurde, sondern dass die älteste Fassung schon aus der Zeit Gregors IX. vorliegt. Die Wurzeln der Bulle liegen in den päpstlichen Konstitutionen des 12. Jahrhunderts. Der Grosspönitentiar erhielt in der Mitte des 14. Jahrhunderts

die Vollmacht, von den daselbst bezeichneten Fällen zu absolvieren.

Der Textband enthält in kritischer Ausgabe das Quellenmaterial, vielfach mit Zugrundelegung mehrerer Handschriften, die wegen der schlechten Überlieferung mit nicht geringen Schwierigkeiten verbunden war. Es folgen hier in 6 Abschnitten die Fakultäten (Concessiones) der Grosspönitentiare, Statuten und Regeln über den Geschäftsgang, Urkunden und Regesten zur Geschichte der Pönitentiarie überhaupt, Reformtraktate aus der Zeit der Konzilien von Konstanz und Basel, ein Supplikenformular des 14. Jahrhunderts und schliesslich Aufzeichnungen über die poenitentiarii minores.

Wir beglückwünschen den Verf. zu dem hochwichtigen und gelehrten Werke, auf welches wir nochmals nach Abschluss desselben zurückkommen werden. *Heiner.*

Das feierliche Gelübde als Ehehindernis in seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt von *Dr. Anton Scharnagl.* (Strassburger theol. Studien IX. Bd. 2. u. 3. Heft) gr. 8⁰. (VIII u. 222). Freiburg i. Br., 1908. Herdersche Verlagshandlung. M 5.60.

Einer dankenswerten Arbeit hat sich der Verfasser vorliegender Abhandlung unterzogen. Herrschte doch bis jetzt bezüglich der geschichtlichen Entwicklung des Keuschheitsgelübdes manches Dunkel. Der Verfasser behandelt zwar dieses Gelübde in seiner Eigenschaft als Ehehindernis; doch geht er dabei mit einer solchen Gründlichkeit zu Werke, dass wir einen klaren Einblick in die gesamte Entwicklung des Keuschheitsgelübdes gewinnen. Besonderes Interesse verdient die allmähliche Unterscheidung zwischen privatem und öffentlichem Gelübde sowie die verschiedene rechtliche Wirkung beider in bezug auf die Ehe. Schon lange bevor die Terminologie Gratians als »votum simplex und solemne« in der Schule allgemeine Aufnahme fand, war dieser Unterschied der Sache nach gegeben. Dasselbe gilt von der ehetrennenden Wirkung des feierlichen Keuschheitsgelübdes, welche formell auf der Synode von Troislé im Jahre 909 zum erstenmale ausgesprochen und auf dem zweiten Laterankonzil 1139 ausser Zweifel gesetzt wurde. Naturgemäss wird auch die Frage erörtert, ob der Zölibat der Geistlichen und das damit verbundene Ehehindernis seinen Grund in einem Gelübde oder lediglich in einem kirchlichen Verbote habe. Der Verfasser weicht insofern von der gewöhnlichen Ansicht ab, als er den Zölibat einzig auf das Gebot der Kirche zurückführt. Die Ansicht, durch den Empfang der höhern Weihe werde implicite ein feierliches Gelübde abgelegt, lasse sich rechtlich nicht

beweisen. Die gewöhnlich zitierten Stellen besagen nur, dass durch den Empfang der Weihe ein bereits vorher abgelegtes Keuschheitsgelübde solemnisiert und damit auch zum trennenden Ehehindernis werde. Im allgemeinen aber gründe sich der Zölibat und besonders das trennende Ehehindernis des Ordo nicht auf ein Gelübde, sondern nur auf das Gesetz der Kirche. Die Ausführungen des Verfassers verdienen gewiss Anerkennung. Das gesamte in Betracht kommende Material dürfte in vorliegender Arbeit verwertet sein. Mit staunenswertem Fleiss hat sich der Autor durch die zahlreiche Glossenliteratur des 11. und 12. Jahrhunderts hindurchgearbeitet. Besondere Erwähnung verdienen auch die zahlreichen Texte, womit Verfasser in den Anmerkungen seine Ausführungen belegt und die Nachprüfung ihrer Richtigkeit erleichtert. Zitiert wird nur nach den besten Ausgaben und die Literatur ist reichlich vertreten. Die ganze Arbeit zeugt von grosser Sorgfalt und unermüdlichem Fleiss; sie liefert nicht nur einen Beitrag zur Geschichte des Eherechts, auch für das Ordensrecht und für den Moralisten ist sie von Bedeutung.

P. *P. Kurtscheid*, O. F. M.

Die kirchliche Reform des Kommunionempfanges durch das Dekret der Konzilskongregation vom 20. Dezember 1905 und dessen Ergänzungen, von *P. Cornelius M. Rechenauer* S. D. S. Regensburg, Friedr. Pustet, 1908. gr. 8°. 103 S. geh. M —.90

Im vorliegenden Werkchen stellt der Verfasser die in den letzten Jahren erlassenen Bestimmungen betreffs des Kommunionempfanges zusammen und erläutert sie in kurzer gemeinverständlicher Weise. Der Zweck des Büchleins ist vor allem ein praktischer. Seelsorger wie Laien finden in ihm eine brauchbare Unterweisung über die kirchlichen Bestimmungen sowie eine kurze Belehrung über die Beichte als Vorbereitung zur Kommunion. Besonders für Ordenshäuser und fromme Institute dürfte das Büchlein ein nützlicher Ratgeber sein.

P. K.

Berichtigungen.

In der Abhandlung »*Paucapalea und Paleae bei Huguccio*« wurde S. 478 des lfd. Jahrgangs des »*Archivs*« aus Versehen angegeben, die berühmte palea Eiciens (c. 11 D. LXXXVIII) und c. 13 eod. seien in Huguccios Summa zum Gratianischen Dekret *völlig übergangen.* In Wirklichkeit wird c. Eiciens in der Erklärung von c. 4 C. XIV q. 3 *ausdrücklich als palea bezeichnet* und ausserdem zu Beginn des Kommentars zu C. XIV q. 3 ebenso wie c. 13 eod. — und zwar c. Eiciens wiederholt — *ohne weitere Bemerkung zitiert.* Die erstgenannte Stelle lautet: ». . Fere has omnes rationes signat Crisostomus di. LXXXVIII Eiciens. Palea est. Set queret aliquis . .« (Cod. Vat. 2280 f. 204 Sp. 1); die letztere: ». . Si vero emptio fiat causa lucri, distinguo: Si emitur aliquid, ut carius vendatur nullo articulo (!) vel nulla melioratione adhibita, hoc quidem negotiari est, ut di. LXXXVIII Eiciens (c. 11), Quid aliud (c. 13), et ita licitum est laicis et non clericis. Negotiatio enim laicis concessa est et non clericis, ut di. LXXXVIII Consequens (c. 2), Negotiatorem (c. 9), Fornicari (c. 10) . . Si vero emitur aliquid, ut sit materia, in qua exerceatur aliquod artificium et ita aliquid lucri inde acquiratur, hoc licitum est laicis et etiam clericis, dummodo artificium sit honestum clericis, nec est hoc negotiari, ut di. LXXXVIII Eiciens, nec hic acquiritur lucrum ex negotiatione, set ex artificio . .« (l. c. f. 203′ Sp. 1).[1])

Würzburg. Prof. *Gillmann.*

---

1) *Simon de Bisiniano* zitiert zu c. 3 C. XIV q. 3 die palea Eiciens als *c. extravagans*: ». . Set eadem ratione videtur, quod locare domum vel conducere equum sit usurarium. Quod non est verum. Hec enim usu conficiuntur et pecunia hic redditur et periculum dominum respicit. Et hec ratio habetur in quodam extrava., quod est supra in fine distinctionis« (c. = 11 D. LXXXVIII) [Cod. Bamb. D. II. 20 (Can. 38) p. 56 Sp. 2]. Vgl. *Schaub*, Der Kampf gegen den Zinswucher, Freibg. 1905, S. 176[2]. — Paucapalea (vgl. *Schultes* Ausgabe p. 46, 83), Roland (vgl. *Thaner* p. 11, 29), Rufin (vgl. *Singer* p. 179 sq., 341 sq.), Stephan von Tournay (vgl. *Schulte* p. 109 sq., Clm. 17162 f. 104 Sp. 2, f. 104′ Sp. 1) und Johannes von Faenza (vgl. Clm. 3873 f. 36′ Sp. 2, f. 80′ Sp. 1 & 2, Cod. Bamb. P. II. 27 f. 26 Sp. 1 & 2, f. 58′ Sp. 2) haben nichts auf die beiden Kanones Bezügliches.

In Heft III. S. 274 f. dieser Zeitschrift war ein unwidersprochen gebliebener Artikel der »*Wiesbadener Zeitung*« (»Rhein. Kurier«) Nr. 290, 1908 über den § 175 des Deutschen Reichsstrafgesetzbuches zum Abdruck gelangt. Der Herausgeber der »Zukunft«, Herr *Maximilian Harden*, sendet uns nun folgende Erklärung zu, die wir zur Steuer der Wahrheit gern zur Veröffentlichung bringen:

Grunewald 12.|8. 08.
(Berlin)

Sehr geehrter Herr Professor!

Sie hatten die Güte, mir die Seiten 574—76 Ihres »Archivs« zu senden. Ich danke Ihnen und erwidere auf das dort Gesagte:

1. Ich habe niemals auch nur um eine einzige Unterschrift gegen den § 175 »aufgebracht«, geworben oder erbeten.
2. Ich habe mich stets geweigert, die Petition gegen den § 175 zu unterschreiben.
3. Jedes über mich auf diesen Seiten gesagte Wort ist also falsch.

In vorzüglicher Hochachtung
Harden.

Inhalt des 88. Bandes.

I. Heft.

I. Abhandlungen.

II. Kirchliche Aktenstücke und Entscheidungen.

III. Staatliche Aktenstücke und Entscheidungen.

IV. Mitteilungen.

V. Literatur.

IV. Heft.

I. Abhandlungen.

II. Kirchliche Aktenstücke und Entscheidungen.

III. Staatliche Aktenstücke und Entscheidungen.

IV. Kleinere Mitteilungen.

V. Literatur.

